


KÖPRÜLÜ KÜT.
204
M. Asım BY.



بحر الافكار

مما اعاره الزمان وساقه الاوان
المحتاج الى المنان اضعف عباد الله [illegible]

حرري

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

ملو الاول قال الشارح التحرير وفي المجمل التحرير العالم بالامور وقيل المراد به البليغ في العلم عاملة الله بلطفه الخطير اي الجليل بعد ما تيمن بالتسمية ظرف متعلق بقال يعني بعد ابتداء الشارح كتابه ببسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وتبركا اي جعلاه ميمونا مباركا قال الحمد لله وفي ذلك اي في تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر الحمد لله بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم في صدر الكتاب نكات احدها اقتداء اي اتباع باسلوب الكتاب المجيد كان المراد بالاسلوب حالة تعرض للكلام باعتبار تقديم بعض الاجزاء وتاخير البعض وقيل الاسلوب الاصل وقيل الضرب وقيل الفن ولا خفاء في ان الكل متقارب المعنى والكتاب عبارة عن الخطوط والنقوش الدالة على الالفاظ الدالة على المعاني والفرق بين الكتاب والرسالة على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال والنقصان فان الكتاب هو الكامل في الفن والرسالة غير الكامل في الفن وحمل الكتاب هنا على الالفاظ اولى من حمله على الخطوط اذ لا يتحقق في الكتاب حقيقة التحميد والتسمية وبالجملة القرآن مبتدأ بالتسمية والتحميد والاقتداء به في تاليف الكتب والرسائل مهم عظيم فلذلك ابتدأ الشارح رحمه الله في كتابه بالتسمية والتحميد والثانية من تلك النكات عمل بما شاع وعم فيما بين المؤلفين والمصنفين بل وقع عليه الاجماع من خلف عن سلف من ابتداء التاليفات والتصنيفات بالتسمية والتحميد والعمل بما شاع ووقع عليه الاجماع ايضا امر مهم فلذلك عمل الشارح به والثالث من تلك النكات امتثال لحديثي الابتداء المرويين من الحضرة النبوية واقدام على السنة السنية المصطفوية قال النبي عم وعلى اله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقال عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذع والقول بان المامور به انما هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به مدفوع بان الامر بالابتداء بهما مستلزم للامر بالتعقيب واما ان المراد بالتعقيب المامور به

الزاما



٢٠٧

الزاما هو التعقيب المذكور دون اخر من التعقيب فهو مستفاد من القرائن والشهرة وقيل في التعقيب المذكور امتثال اذ يتحقق الابتداء بهما فيه الابتر في اللغة مقطوع الذنب والاجذم مقطوع اليد وهما في الحديثين كنايتان عن النقصان في امر ذي بال لم يبدأ فيه بالتسمية والتحميد في بدء امره بهم فيحمل على هضم النفس واشعار بان امره وعمله ليس له قدر ومنزلة ولا يكون ذا بال وصاحب شرف ومرتبة فلا يلزم ترك الامتثال بالحديثين واما ما فعله بعض الخ من ذكر التسمية وترك التحميد فمبني على ان التحميد ليس مخصوصا بذكر لفظ الحمد وما يشتق منه فان ذكر الاوصاف الجميلة على وجه التعظيم ايضا حمد بل الحمد حقيقة هو التوصيف بالجميل على جهة التعظيم وذكر لفظ الحمد وما يشتق منه انما يكون حمدا لكونه مشعرا بالتوصيف المذكور لا لكونه توصيفا بالجميل على جهة التعظيم فذكر البسملة اولا مغن عن ذكر الحمدلة ثانيا لكونه مشتملا على اوصافه تعالى وبالجملة ذكر اسم الله تعالى ان اسم كان يصير بمنزلة التسمية والتحميد اقول هذا انما يتم اذا كان عبارة الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم اما اذا كان عبارة الحديثين هكذا ببسم الله وبالحمد لله كما سمعتها من افواه الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين المخصوصتين كما لا يخفى ورد الاعتذار المذكور راد لما عن الترك ح ما ذكرناه اولا فلا يصح ذكر احدهما بدون الاخر لعدم جريان الاعتذار المذكور ولما فيه واما ما يتوهم من تعارضهما اي تعارض الحديثين ودلالة كل واحد منهما على ما يخالف مدلول الاخر بيان ذلك التعارض هو ان الابتداء امر لا يتصور الا واحد وحديث ابتداء التسمية يدل على نفي الابتداء بالحمدلة الذي هو مدلول حديث ابتداء التحميد وهو يدل على نفي الابتداء بالبسملة الذي هو مدلول حديث ابتداء التسمية لامتناع الابتداء بالامرين الذين هما التسمية والتحميد فنقول ذلك اي توهم التعارض مدفوع لما حمل الابتداء

التسمية والتحميد اي ان المراد بالابتداء ... نقض ... [illegible]

المقصود
الواقع في حديث ابتداء التحميد على الابتداء العرفي الممتد وهو ذكر الشيء اولا قبل الشروع في
وذلك ممتد الى عام شامل لذكر كل واحد من الامور المترتبة المذكورة في الكتب والدفاتر
والسجلات مثلا قبل الشروع في المقصود الاصلي فيها او يحمل الابتداء في حديث ابتداء التسمية
على الابتداء الحقيقي فح لا تعارض من الحديثين لان ابتداء الشيء بالتسمية حقيقة لا ينافي ذكر
شيء آخر وهو الحمد قبل الشروع في المقصود بعد التسمية او نقول ان التعارض مدفوع بحمل
الابتداء الواقع في احدهما اي احد الحديثين الذي هو حديث ابتداء التسمية على الابتداء
الحقيقي وحمل الابتداء الواقع في الحديث الآخر على الابتداء الاضافي الذي هو عبارة عن ذكر
الشيء قبل الآخر كما هو المشهور فوقوع الابتداء ح بالتسمية يكون بحسب الحقيقة وبالتحميد
بالاضافة اي ما تحته لا بحسب الحقيقة فلا منافاة بين الحديثين بهذا التوجيه ايضا ولك ان تحمل الباء
في الحديثين للاستعانة بحمل الابتداء الواقع فيهما على الابتداء الحقيقي فلا تعارض بين الحديثين في
اصلا اذ محصول الحديثين في يصير هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ باستعانة بسم الله فهو ابتر
وكل امر ذي بال لم يبدأ باستعانة الحمد لله فهو اجزم ولا شك ان الاستعانة في تحصيل امر بشيء لا
ينافي الاستعانة في تحصيله بشيء آخر فالحاصل ان يبدأ امر باستعانة امرين او امور وغاية ما لزم من ذلك
ان لا يكون شيء من التسمية والتحميد جزء من المبتدأ وليس بمحذور ومن ادعى ان الحمد جزء المبتدأ
في الواقع فعليه البيان او ان تحمل الباء فيهما للملابسة وتحمل الابتداء الواقع فيهما على الابتداء الحقيقي
ولا تعارض ح بينهما اذ محصول الحديثين يصير هكذا كل امر ذي بال لم يبدأ بملابسة بسم الله
فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ بملابسة الحمد لله فهو اجزم ومعنى التلبس بالتسمية والتحميد ليس الا
التلفظ بالفاظ دالة عليها او تخيلها وتذكر معنيها حين الشروع في الامر الذي يبدأ به وان ابتدأ
او الانفراد بهما ولا شك في انه لا يتحقق الا بالتلفظ او التخيل المذكورين ولا يخفى ايضا ان ابتداء الشيء

متلبس

اواكثر
متلبسا لا ينافي التلبس بامر آخر ايضا عند ذلك الابتداء يعني يجوز ابتداء شيء متلبسا بامر
بالمعنى الذي ذكر ويكون التلبس حين الابتداء ولا يبعد مع ذلك خروج الامرين الذين يتلبس
عن ذلك المبتدأ لان الملابسة مع وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية بان يكون المتلبس
جزء للمبتدأ كما في الحمد فانه جزء الكتاب كما هو المشهور ويقع ابتداؤه عند التلبس بالحمد وكذلك
مع الملابسة وقوع الابتداء بملابسه وبذكره اي ذكر الشيء قبل وقوع الابتداء بان يتلبس بذكر
الشيء اولا ثم يبدأ شيئا قصدت ابتداءه وتحصيله لكن يجب ان يكون بلا فصل اي يجب ان لا يتوسط
بين التلبس بالشيء وبين وقوع ابتداء الشيء زمان والا لما صدق على المبتدأ انه ابتداء ذلك
الشيء متلبسا بذلك الشيء فبما ذكرناه علم انه يجوز ان يبتدأ شيئا متلبسا بامرين يجعل احدهما جزء
للمبتدأ كالتحميد مثلا ويذكر الامر الآخر المتلبس به قبله اي قبل الامر المتلبس به بالامر الذي هو
جزء للمبتدأ كالتسمية بدون فصل اي من غير ان يتوسط بينهما زمان فيكون آن الابتداء بعينه آن
التلبس بالامر الذي هو جزء المبتدأ كالتحميد وما لم يكن التلبس بذلك الامر الذي هو جزء المبتدأ
كالتحميد وما لم يكن التلبس بذلك الامر الذي هو جزء المبتدأ كالتحميد وبين التلبس بالامر الاول كالتسمية
انفصال وانقطاع بتخلل الزمان فيصير في آن كان هما حاصلان في زمان واحد وقد عرفت
ان زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس بهما بهذا الاعتبار والى هذا اشار المحشي رح بقوله
فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما والمراد بلفظ الآن في قوله آن الابتداء وآن التلبس الزمان
دون الآن الذي هو طرف الزمان لان التلبس بالتسمية والتحميد مثلا ليس الا في الزمان وليس مراد
المحشي رح ان زمان الابتداء بعينه زمان التلبس بهما حقيقة بان لا يكون بين الزمانين تغاير بحسب
نفس الامر ولا يبعد ان الحوادث اليومية المتعاقبة لا يمكن وجودها معا معية زمانية فان النسبة
بينهما تقدم وتأخر زماني ولا يمكن حدوث المؤخر في زمان حدوث المتقدم بل يكون حدوث المقدم

في زمان وحدوث المؤخر في زمان آخر فلا يكون زمان التلبس في احد الامرين السابق احدهما على الآخر
بعينه زمان التلبس بالآخر ولا شك ان الشيء الذي من شأنه الابتداء به لم يبدأ في زمان التلبس
بالسابق كالتسمية والا لم يكن ذلك الشيء مبتدأ بعلاقة الامر الثاني اللاحق كالتحميد لامتناع
وقوع الابتداء بالشيء بعد كونه مبتدأ فلم يكن زمان الابتداء وزمان التلبس بهما حقيقة
بل يكون زمان الابتداء بعينه زمان التلبس باللاحق بحسب نفس الامر وزمان التلبس
بالسابق خارج عنه هو الاول المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء في قوله بجلال ذاته
صلة للمتوحد وآلة لربط المتوحد الى جلال ذاته اعلم انه قد يحتاج احتياج ارتباط بعض
الافعال ببعض الاسماء الى حروف رابطة كعلى للاشتمال وعن للتجافي وفي للدخول والباء للمرور
ومن للتبيين وغير ذلك ويسمى تلك الادوات صلات لتلك الافعال وآلات لارتباطها بالاسماء
ولا يمكن ارتباطها بتلك الاسماء بدون تلك الروابط وهي مأخوذة من وصلت الشيء اذا ربطته
الى آخر يقال توحد بذاته اي تفرد به واستقل في حد ذاته من غير احتياج الى آخر فلو قيل توحد
ذاته بدون باء الصلة لم يصح لعدم ارتباط التوحد بالذات من غير واسطة الرابطة والمراد
بالجلال الصفة السلبية كما ان المراد بالكمال الصفات الثبوتية وقيل المراد بالجلال صفة القهر
كالقهار والمنتقم والضار والمراد بالكمال صفة اللطف كالرؤوف والرحمن والرحيم وعلى التقديرين
يجوز ان يكون اضافة الجلال الى الذات بمعنى اللام وان يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
على نهج حصول الصورة فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات بمعنى ان ليس له
شريك في الصفات السلبية او في صفات القهر هذا على تقدير ان يكون الاضافة بمعنى اللام او نقول
معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير له في الذات الجليلة اي لا يكون ذاته الجليلة امرا مشتركا
بين الكثير هذا على تقدير ان يكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على نهج حصول

الصورة

الصورة المراد به الصورة الحاصلة هذا على تقدير ان يكون الباء صلة التوحد ويحتمل ان يكون
الباء للصلة بل يكون للملابسة يعني لا يكون الغرض من ذكره مجرد الربط والوصل بل المراد تلبس
الذات بتلك الصفة فمعنى المتوحد بجلال ذاته اتصافه تعالى بالوحدة الذاتية مع ملابسة جلال الذات
ثم اي حين اذا عرفت ان الباء يجوز ان يكون للصلة وان يكون للملابسة فاعلم ان لفظ التوحد
صيغة التفعل واستعمالها في اللغة بحسب الحقيقة اما للصيرورة وقبول الفعل من فعل بتشديد العين
نحو قطعته فتقطع وهو في حقه تعالى ممتنع وان قيد بقوله بدون صنع وتأثير كقولهم تحجر الطين
اي صار حجرا بلا عمل وصنع ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومنه اي من الصيرورة بدون صنع
التكون والتولد فهو ايضا في حقه تعالى ممتنع اما اذا اريد بالصيرورة معناها الحقيقي اي الكون بطريق
الانتقال كالتحجر والتكون والتولد فظاهر واما اذا اريد به مطلق الكون فلان الصيرورة
لا تستعمل في اللغة الا في الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة على الله تعالى
هذا ولو سلم فان استعمال صيغة التفعل في الكون المطلق مجاز فلا ينافي ما نحن فيه من امتناع حمل
صيغة التفعل على المعنى الحقيقي في شأنه تعالى واما للتكلف لان فاعله يفعله على كلفة لا على طبع وسجية
وذلك ايضا مستحيل في حقه تعالى ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية
سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز فيها بان يحمل على المبالغة والكمال كما قيل في المتكبر
فان صيغة التفعل في المتكبر للمبالغة والكمال دون الصيرورة والتكلف واما حملها تجوزا على الكون
المطلق فهو ان جاز ايضا لكن الحمل على الكمال اتم واولى كما لا يخفى فلذلك حكم المحشي رح بوجوب الحمل
على الكمال كما في المتكبر فعلى تقدير ان يكون صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على المبالغة والكمال
معنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية
الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير له في جلال ذاته -

او في ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة الذاتية مع ملابسة جلال الذات على تقدير
ان يكون الباء للملابسة هذا نهاية تحرير كلام المحشي رح في هذا المقام على ما سنح بخاطر الفاتر
ونظر القاصر والكلام في احتمالات اخر ذكرها لكن عندي ان الاخيرة اولى بما عداه وكل حزب
بما لديهم فرحون قوله ساطع حجج الضمير المجرور في حجج يحتمل ان يكون لله تعالى ويحتمل
ان يكون لمحمد عم وعلى التقديرين اضافة الساطع الى الحجج يحتمل ان يكون بمعنى من ويحتمل ان يكون
من قبيل اضافة اخلاق ثياب يعني اضافة الصفة الى الموصوف بالتاويل فالاحتمالات اربع
والاول منها ما يكون الضمير لله تعالى مع كون الاضافة بمعنى من فمعنى العبارة ح يصير هكذا والصلوة
على نبيه محمد المؤيد بالبرهان الساطع المرتفع من براهينه تعالى والمقوى بالحجج القاطعة الظاهرة
من حجج تعالى وهذا مشعر بان حججه تعالى بعضها متصف بالسطوع وبعضها غير متصف به لكن الحجج التي
وفق النبي عم الانبياء بها على اثبات ما ادعاه من النبوة بعضها هو القسم الاول دون الثاني فيدل على
قوة آياته وعظم بيناته وما يتوهم من ان العبارة على هذا الاحتمال تدل على ان اياته عم اعظم من صح
ايات جميع الانبياء بخلاف ما اذا كان الضمير لمحمد وذلك يصير سببا لاولوية هذا الاحتمال وعبارة
ناظرة اليه حيث قال الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا عم اعظم من ايات جميع الانبياء
فيرد عليه ان هذا انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يعقدوا باتيان امثال هذه البراهين
اليقينية في السطوع ولم يظفروا على ايراد اشباه تلك الحجج القطعية في الظهور بل هي مخصوصة
به عم والظاهر انها غير مشعرة به الاحتمال الثاني ما يكون الضمير راجعا الى الله تعالى والاضافة من اضافته
قبيل اخلاق ثياب فمحصل العبارة ح يصير هكذا والصلوة على نبيه محمد المؤيد بحجج تعالى الساطعة
لا يقال لا يصح هذا الاحتمال لاستلزامه ان يكون مؤيدا بجميع حجج تع وهو خلاف الواقع لانا نقول
هذا انما يتم اذا كان في العبارة ما يفيد الاستغراق وليس فيها ذلك وما قيل ان الجمع يفيد الاستغراق

كما تقرر

كما تقرر في الاصول فالظاهر انه اكثري ولو سلم فغاية ما لزم من ذلك ان يكون النبي عم مؤيدا
بجميع حجج الساطعة لا ان يكون مؤيدا بجميع حجج واين هذا من ذلك فان قيل هذا ايضا خلاف
الواقع قلنا بعد التسليم ان هذا من قبيل المبالغات الواقعة في الخطب القصايد على انا نقول
ذلك الورود بين الاحتمالين الاول والثاني لان مؤدى الاحتمال الاول ايضا
هو ان النبي عم مؤيد بجميع الحجج الساطعة كما قرر المحشي عليه والامام بعد ان آية نبينا
اعظم من ايات سائر الانبياء وفيه نظر له جواب فتدبر فانه دقيق بل ادق من الدقيق فتامل
والاحتمال الثالث هو ما اشار اليه المحشي رح بقوله ويجوز ان يكون الضمير لمحمد عم فيكون
اضافة ساطع الى حجج من قبيل اضافة اخلاق ثياب ليدل على سطوع جميع حججه عم بقرينة اضافة
الحجج الى الضمير ليناسب المقام فعلم من ذلك الاحتمال الرابع وهو ان يكون الضمير لمحمد عم واضافة
الساطع الى الحجج بمعنى من لا يصح لخلوه عن الفائدة المذكورة اي الدلالة على سطوع جميع حججه عم
لان مؤداه ح يصير هكذا المؤيد بالبرهان الساطع من براهينه عم والمقوى بالحجج الظاهرة
من حججه فان اضافة الحجج الى الضمير وان افادت التعميم لكن اضافة الساطع الى الحجج يفيد الاختصاص
فيصير معناه ان نبينا عم مؤيد ببعض حججه الذي هو ساطع دون الجميع ولا يخفى بشاعة ذلك
وكذا هنا قوله وبعد فان اتيان هذا الفاء اما على توهم وجود اما كانه توهم ان
انه ذكر اما التي تفيد الشرطية فاتى بالفاء في الجواب ومبنى ذلك هو ان المتوهم كالمتحقق فكما يجب
عند وجود اما ذكر الفاء كذلك يجب عند توهم وجوده ذكر الفاء او على تقديرها في تقدير نظم الكلام
بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف يعني كانه قدر اما في الكلام ثم حذف واتى في مكانه بالواو
عوضا عن المحذوف وانما قلنا ان الواو عوض عن المحذوف لكراهة اجتماع الواو مع اما في صدر
الكلام على انا نقول انه لا منع في اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة ابي يوسف السكاكي في المفتاح

فى اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصليين الى اخره فلا يحتاج الى ارتكاب
التعويض عند اختيار تقديرا ما فى نظم الكلام هو الاول واساس قواعد عقايد الاسلام هو
علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام اقول فى شرح المقاصد كلام محصله بعد ان الاحكام
المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى
اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبى عم وقرب العهد مع قلة الوقايع
والاختلافات مستغنين عن تدوين الاحكام الى ان ظهر اختلاف الاراء ودعت الحاجة فيها الى زيادة
نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال فى ذكر استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم فى تحقيق
عقايد الاسلام واقبلوا الى تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل
بادلتها وذكر الشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون
خصوا العمليات بالفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات وبعلم الكلام انتهى كلامه فعلم من ذلك
ان كل واحد من الفاظ الشرايع والاحكام وعقايد الاسلام قد يطلق على المعنى العام الشامل
للفرعية والاصلية وقد تقرر فى محله ان الحكم قد يطلق على نفس القضية فيجوز ان يكون المراد من
الالفاظ الاحكام والشرايع وعقايد الاسلام فى قول الشارح فان مبنى علم الشرايع والاحكام و
اساس عقايد الاسلام مسائل الفقه بالمعنى الاعم الشامل للمسائل المتعلقة بالعمل والمسائل المتعلقة
بالاعتقاد فيدخل فيها جميع الاحكام المنسوبة الى الشريعة الغراء ولما كان بعض المسائل من بين
تلك المسائل والاحكام اشرف واتم واعلى مما عداها وكان يجب ان يتعلق الغرض اولا وبالذات
بذلك الاتم الاشرف ثم بما عداه من الشرعيات حتى ان من لم يحصل له تلك المسائل لم يدخل فى داير
الاسلام ولم يحط حدود الايمان وان كان محصلا لخصوصيات ساير الشرعيات عالما بتفاصيل
غيرها من الاعتقاديات فجعل ذلك البعض من المسائل فيما بين المسائل المنسوبة الى الشرع اصلا

واساسا

واساسا بالنسبة الى ما عداها ومعرفته مساوية لمدار المعرفة ساير الشرعيات ما تعلق غيرها
من المسائل الشرعية وثبات موقوفها وما عداها ما ان يكون بتلك المسائل الشريفة وبمعرفة تلك
الاحكام المجمعة فان اضافة المبنى الى علم الشرايع والاساس الى عقايد الاسلام بمعنى في واضافة
العلم الى الشرايع بمعنى اللام واضافة القواعد الى عقايد الاسلام بيانية والمراد بالقواعد
المسائل الكلية اى القوانين فمحصول الفقرة الاولى ان العلم المتعلق بتوحيد الواجب وصفاته
المسمى بعلم الكلام فى بعض الاصطلاحات مساو ومدار لما عداه فيما بين العلوم المتعلقة بتوحيد
الواجب وصفاته انفسها اساس واصل فيما بين القواعد والقوانين التى هى نفس عقايد الاسلام
اى الاحكام المنسوبة الى الشريعة بالنسبة الى ما عداها ما فى الفقرة الاولى مدح للعلم وفى
الثانية للمعلوم فى غاية المرتبة ونهاية الدرجة هذا تقرير كلام الشارح على وجه تقرير
عليه رأيى واما تقرير كلامه على وجه رأى المحشى هو ان نقول القواعد جمع قاعدة وهى فى
اللغة الاساس والاصل وفى عرف اهل النظر والاستدلال عبارة عن قضية كلية تنطبق
على احكام جميع جزئيات موضوعها ليعرف تلك الاحكام منها بطريق التفريع والمراد ههنا
المعنى اللغوى فالمقصود ان اساس عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات المسمى بالكلام
اعلم ان الدين والاسلام واحد لان الدين عند الله الاسلام فالمراد بالعقايد الاسلامية المنسوبة
الى دين نبينا محمد المصطفى عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات سواء توقف
على الشرع ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق اولا ككلام المخالف
واساس عقايد الاسلامية هو الكتاب اى كلام الله تعالى والسنة اى كلام النبى عم لان العقايد
يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها اى يجب ان يلاحظ فى استنباط جميع المباحث من العقايد
الدينية على القواعد الشرعية وان لا يخالف القطعيات جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة

بالاحكام المنسوبة الى الشرع وكمعرفة
العربية ان المسائل المتعلقة و

على ما هو قانون الفلسفة لا بمعنى انه يجب ان يكون جميع المباحث حقة فى نفس الامر منتسبة
الى الاسلام بالتحقيق مستنبطة من الشرع الشريف والا لزم خروج كلام المجسمة والمعتزلة و
الخوارج ومن يجرى مجراهم عن العقايد الاسلامية لان الباطل الفاسد لا يستفاد من الشرع
والمنقول من الشرع ليس الا الصحيح فقط وايضا يلزم خروج بعض المسائل الاعتقادية كما فى
نفس الامر الغير المستنبطة من الشرع كمسئلة وجود الواجب واختياره وتكلمه وغير ذلك مما
يكون اثباته مخصوصا بالعقل من العقايد الاسلامية والمسائل الكلية اساس الكتاب والسنة
وهما يتوقفان عليها اى على المسائل الكلامية لان حقيتهما لا يثبت الا بعد اثبات وجود
الواجب وقدرته واختياره واثبات النبوة فهما يتوقفان على المسائل الكلامية ككون الواجب
موجودا قادرا مختارا ونبينا محمد صلعم مبعوثا علينا وما يتوقف تلك المسائل عليه من المسائل المذكورة
في مباحث الجواهر والاعراض والامور العامة وغير ذلك فعلم ان علم الكلام اساس لاساس العقايد
الاسلامية وما قيل ان العقايد الاسلامية وما قيل ان العقايد الاسلامية من علم الكلام وكون
الكلام اساس اساس العقايد يقتضى كون الشئ اساسا لنفسه يرد عليه انك قد عرفت ان
اساسية الكتاب والسنة لعلم الكلام من حيث ان استنباطه يجب انه يكون خارجا عن قانون
الاسلام بمعنى ان لا ينافيه وان اساس علم الكلام للكتاب والسنة من حيث ان ثبوت حقيقتهما
موقوف على بعض مسائل علم الكلام ولما كانت الجهة مختلفة لم يلزم من اساسية علم الكلام للكتاب
والسنة الذين هما اساسان لذلك العلم كون العلم اساسا لنفسه ولو سلم الاتحاد فى الجهة فلا نسلم الجهة
لزوم اساسية الشئ لنفسه فانما يكون اساسا للكتاب والسنة من مسائل علم الكلام مسئلة وجود
الواجب واختياره وقدرته والبعث مما يكون الكتاب والسنة اساسا له ليس تلك لما عرفت
لما عرفت من انها عقلية صرفة لا دخل لهما فيها فيكون اساسيتها بالنسبة الى ساير المسائل فلا يلزم

كون

كون الشئ اساسا لنفسه وكون العقايد المذكورة من الكلام وكون علم التوحيد و الصفات
موسوما بالكلام لا يوجب اتحادهما غايته ما لزم من ذلك ان يكون بعض مسائل الكلام اساسا
للبعض الاخر فلا محذور فيه فهى هذه القرينة الاخيرة يعنى قوله اساس قواعد عقايد الاسلام
ترق فى المدح لعلم توحيد الواجب وصفاته وليس ذلك الترقى فى القرينة الاولى وهى قوله
ومبنى علم الشرايع والاحكام وذلك لشمول قرينة الاولى للكتاب والسنة فانهما اى علم التوحيد
والصفات والكتاب والسنة جميعا وبان الاقدام فى تلك الصفة لكون كل واحد منهما مبنى علم الشرايع
والاحكام فليس شئ منهما فضل فى تلك الصفة اى فى كونه مبنى علم الشرايع والاحكام مفضلا عن ان
يكون لعلم التوحيد والصفات فضل فيها بخلاف القرينة الثانية فانها مخصوصة بعلم التوحيد و الصفات
غير شاملة للكتاب والسنة لانهما لا يكونان اساسين لاساس عقايد الاسلام والا لزم ان يكون
اساسين لانفسهما فعلم ان له اى لعلم التوحيد والصفات فضلا فى تلك الصفة اعنى اساس قواعد
عقايد الاسلام فيكون فى تلك القرينة ترقى فى المدح لعلم التوحيد والصفات ولو قيل حصول الترقى فى القرينة
الثانية من جهة انها تدل على ان علم التوحيد والصفات اساس للكتاب والسنة بخلاف القرينة الاولى
فانها لا تدل على ذلك لكان له وجه وما قيل ان القرينة الثانية ايضا تشمل الكتاب كالقرينة
الاولى فلا يكون فى القرينة الثانية ترق فى المدح كالاولى وذلك لما تقرر من ان علم التوحيد
والصفات المسمى بالكلام يكون اساس اساس عقايد الاسلام فيجب ان يكون الكلام اساس العقايد
لما ثبت من ان اساس الاساس اساس ويلزم من ذلك ان يكون الكتاب اساس الكلام لان من الكلام
والكتاب اساسها فيكون اساسه فنقول الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فالكتاب
اساس لاساس العقايد لان اساس الشئ اساسه فلم يوجب القرينة الثانية ايضا زيادة المدح
والترقى فيه لانها تشمل الكتاب مثل الاولى يرد عليه انا لا نم ان اساس الاساس اساس كما قد مر سند ذلك

المنفي سابقا فلا يحتاج الى الاعادة ويمكن في توجيه ما افاده الشارح من ان علم الكلام اساس
قواعد عقايد الاسلام ان يقال ان اساس العقايد الاسلامية ادلتها التفصيلية وعلم الكلام اساس
لتلك الادلة التفصيلية بناء على ان معرفة استنباط تلك المسائل منها ومعرفة صحة تلك الادلة وفسادها
متوقفة على معرفة مباحث النظر والاستدلال وهي اي معرفة مباحث النظر والاستدلال يتوقف
يتوقف على هذا العلم اي علم الكلام بناء على انها اي مباحث النظر والاستدلال والدليل جزء منه
على ما هو المذهب المختار وانما قلنا ذلك لما فيه من الاختلاف هل يكون مباحث النظر جزءا من
الكلام اولا فالمختار انها جزء له وذهب البعض الى خلافه ويرد عليه ان هذا الوجه لا يدل على
اساسية الكلام لعقايد الاسلام اذ غاية ما لزم من ذلك اساسية جزء الكلام لعقايد الاسلام
واساسية الجزء لا يوجب اساسية الكل على انا نقول معرفة الاستنباط والصحة والفساد متوقفة
على معرفة مباحث النظر اي موضع كان له اعلى معرفتها في علم الكلام لجواز ان يحصل تلك
المعرفة في علم المنطق او في علم الاستدلال فلا ينتج المقصود هو الاول هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام اي علم يعرف فيه ذلك اي التوحيد والصفات فالمراد بلفظ العلم في قوله علم التوحيد
هو العلم المدون مطلقا سواء كان كلاما او منطقا او عربية او غير ذلك لكن اختص بعلم الكلام
بقرينة تقييده بالمضاف اليه والاضافة لادنى ملابسة والمعنى المراد من ذلك التركيب علم
يعرف فيه مسائل متعلقة بتوحيد الواجب وصفاته على وجه لا يخالف قانون الشرع وما ذلك الا علم الكلام
فعلى هذا التوجيه يصير مؤدى قوله علم التوحيد والصفات مؤدى التركيب ويصير ذلك اللفظ مركبا اضافيا
ويمكن ان يراد بقوله علم التوحيد والصفات جميع المسائل الاعتقادية او التصديقات المتعلقة
بها والملكات المتحصلة من تلك التصديقات من غير ارادة دلالة الاجزاء على معانيها فيكون لفظ علم التوحيد
والصفات موضوعا اسما لتلك المسائل ولقبا لها كلفظ الكلام فيكون المعنى المستفاد منه بهذا الاعتبار

هو

هو المعنى اللقبي وهذا الاعتبار موافق لما نقله من شارح المقاصد حيث قال والاكثرون خصوا العمليات
باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشرف اجزائها واسناها ويحتمل ان يراد
به بعض المسائل الاعتقادية المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته دون جميعها فيصير لفظ علم التوحيد
والصفات لقبا لذلك البعض من المسائل في نسبة الوسم الى الكلام اي تسمية ذلك البعض من المسائل
بالكلام الموضوع لمجموع الاعتقاديات لكونه اي لكون ذلك البعض اشهر المباحث في علم الكلام
هو الاول المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وفي هذه القرينة اشارة الى فايدة
من فوايده اي فوايد علم الكلام وفي كلام المحشي رح اشارة الى ان فوايد علم الكلام كثيرة والمذكور
ههنا بعضها وفي شرح المواقف هكذا فايدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوته
النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجج عليهم وهذا الالزام
المشتمل على تفضيح المعاندين ما جرى الى الادعاء والاسترشاد فيكون نافعا له تكميلا اياه الثالث
بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين اي عقايده عن ان يزلزلها شبه المبطلين
الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبني عليه العلوم الشرعية اي يبتني عليه ما عداه منها فانه
اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل
للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام
مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان
ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقة وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات
المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية
باصلاحها اي الاعمال وصحة الاعتقاد بغدته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة

في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله الفوز بسعادة
الدارين فان هذا الفوز مطلوب فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات انتهى كلامه والغيهب
ما اشتد سواده ومفرد غياهب والمراد بالشك ههنا هو التردد بالامر الواجب اعتقاده
يقينا من غير ان يترجح شئ من طرفيه عنده كما بالوهم لتجويز نقيضها لتجويز امر مرجوحا وبذلك لينه
علم انه في مادة الشك لا يتحقق الحكم اصلا بخلاف الوهم فانه حكم مرجوح ويسمى الطرف الراجح
ظنا فيكون مشابهة الشك للظلمة اتم من مشابهة الوهم له فلذلك خص الغياهب التي هي
الظلمات الشديدة بالشكوك التي ليس فيها حكم اصلا والظلمة المطلقة بالاوهام والى هذا اشار
المحشي رح بقوله فلم خص الشك على الوهم ظلمة اضاف الغيهب التي هو الظلمة الشديدة
اليه اي الى الشك والظلمة المطلقة الى الوهم متن الاول نجم الملة والدين هما اي معنى
لفظ الملة والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة في اللغة مورد الشارب
وفي عرف العلماء من المتكلمين والفقهاء من الاحكام التي جاء بها النبي سواء كانت متعلقة بالاعمال
كعلم الفقه او بالاعتقاد كعلم الكلام فتلك الاحكام من تلك الحيثية شريعة ومن حيث انها تطاع
تعالى دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة وهي ماخوذة من الاملال وهو اي الاملال بمعنى
الاملاء او الكتابة وقيل تلك الاحكام من حيث انها تجتمع عليها الامة ملة وبالجملة التفاوت بين
الشريعة والملة والدين بحسب الاعتبار والاضافة واما بحسب الذات فهي متحدة متن الاول
في دار السلام اي الجنة سميت الجنة بها اي بدار السلام لسلامة اهلها عن كل الم وآفة ولان
خزنة الجنة تقول لاهلها في يوم الوصال سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام من اسماء
الله تعالى اضيف اليه تشريفا وتعظيما ومعنى هذا الاسم ذو السلامة عن النقائص مطلقا في
ذاته وصفاته وافعاله فهو صفة سلبية وقيل معناه هو الذي منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة

في المبدأ

في المبدأ والمعاد فيكون صفة فعلية ويسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم
فيكون صفة كلامية فوجه تخصيص هذا الاسم بالجنة من بين سائر الاسماء ظاهر فوجه
الظهور بالمناسبة بينهما فانه لما كان اهلها سالما عما ينافي طباعهم ويناقضها صارت
مناسبا بالمعنى الاول وباعتبار سلامة اهلها عن كل الم وآفة يصير مناسبا بالمعنى الثاني
وباعتبار وقوع سلام الله عليهم في الجنة يصير مناسبا بالمعنى الثالث متن الاول طاويا
كشح المقال الكشح الجنب وطي الكشح عبارة كناية عن الاعراض يقال طوى كشحه على الامر اذا
اضمره وستره فمعنى طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال معرضا عنهما وهو حال من
ضمير اسرح متن الاول الاطناب والاخلال بالجر اي بجر كل واحد من لفظي الاطناب و
الاخلال وبجرهما اي بجميع الاطناب والاخلال بدل من الطرفين الواقع في قوله منحيا
عن طرفي الاقتصاد وبيان لهما وتعاقل ان يقول ان البدل من الطرفين لما كان هو مجموعهما في
المجموع لا لكل واحد بانفراده كما لا يخفى لم يلزم الاجراء الآخر وذلك لان الحرف الاخير من اللفظ
الاول يكون ح بمنزلة حرف وسط الكلمة فلا يلزم جره اجاب عنه بقوله وما تعدد
المتبوع معنى اجري الاعراب على كل منهما ومحصول ذلك الجواب هو ان هذا السؤال
انما يتم اذا لم يعتبر التعدد في معنى المجموع كعبد الله علما فانه لم يقصد بكل واحد من لفظي العبد
والله معنى بل يقصد منهما معا معنى واحدا واما اذا اعتبر التعدد في معنى المجموع كما في ما نحن فيه فليس
كذلك فانه قصد من الطرفين امران بين احدهما بالاطناب والاخر بالاخلال فكانهما تابعان
لامرين كل واحد منهما مذكور استقلالا فلذلك وجب اجراء الاعراب في آخر كل واحد منهما
ويجوز رفعهما اي رفع لفظ الاطناب والاخلال على انهما خبر المبتدأ المحذوف اي هما اي الاطناب
والاخلال اعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له او لا الثاني اما ان يكون ناقصا

عنه او زايدا عليه والناقص اما ان يكون وافيا به اولا والزايد اما ان يكون لفايدة اولا و
الزايد الغير المفيد اما متعين اولا اما المقبول من طرف التعبير عن المراد فهو تادية اصله بلفظ
مساو له اي لاصل المراد او بلفظ ناقص عنه واف او بلفظ زايد عليه لفايدة فالمساواة ان يكون
اللفظ بمقدار اصل المراد والايجاز ان يكون اللفظ ناقصا عنه وافيا به والاطناب ان يكون اللفظ
زايدا عليه لفايدة واحترز بواف عن الاخلال وهو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف
ببيانه واحترز بفايدة من التطويل وهو ان يكون زايدا على اصل المراد لا لفايدة ولا يكون اللفظ
الزايد متعينا ومن الحشو فهو الزيادة لا لفايدة بحيث يكون الزايد متعينا وهو قسمان لان
ذلك الزايد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون واذا عرفت ذلك علمت ان كل واحد من الايجاز
والمساواة والاطناب مقبول واما غير المقبول من الطرف المذكور فهو الاخلال والتطويل و
الحشو سواء كان مفسدا او لا فنقول لو حمل لفظ الاطناب في كلام الشارح على المعنى المصطلح وحمل لفظ
الاخلال على المعنى الايجاز كما بينا ورد من عبارة الشارح فلا معنى للتحاشي من ذلك فينبغي ان يراد
المراد بالاقتصار والطريق والمذكور ايجازا كان او اطنابا او مساواة والمراد بالاطناب التطويل
والحشو مفسدا كان او غيره والاخلال مستعمل في معناه الحقيقي قوله الاول وهو حسبي ونعم الوكيل
رد ان رد العلامة التفتازاني في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية اي قوله ونعم الوكيل
انشائية فلا تعطف على الجملة الاولى التي هي الجملة الاخبارية اي قوله وهو حسبي وكذا رد عطف
الجملة الثانية على قوله حسبي فقط اذ لا يصح ذلك العطف اصلا الا باعتبار رفعه لكونه مفردا وعطف
الجملة على المفرد غير جائز ولا باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان بهذا الاعتبار جملة لكنه
خبر لان جملة خبر ايضا كما يكون هو حسبي كذلك وانما قلنا انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار
بالواو لان الواو للجمع بين الشيئين فيقتضي مناسبة بينهما وان يكون بينهما مغايرة في الجملة فلا

يلزم

يلزم عطف الشيء على نفسه واذا اختلفت الجملتان خبرا وانشاء لفظا او معنى بان يكون احدى
الجملتين خبرا لفظا ومعنى والاخرى انشاء لفظا ومعنى يكون بينهما كمال الانقطاع وغاية الانفصال
فلا يصح العطف بالواو الا اذا كان الفصل موهما بخلاف المقصود وهذا لمؤدي ما قال علماء
المعاني فان كان بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام تعين الفصل ويرد عليه اي على الشارح العلامة
التفتازاني انك صدقت انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لكن عطف نعم
الوكيل على قوله هو حسبي من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وانما يكون كذلك اذ لو كان
المراد بالجملة الاولى اعني قوله هو حسبي الاخبار بانه تعالى كاف وليس يجب ذلك وانما كان معناه
الظاهر من ذلك لجواز ان يكون المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن الله تعالى بانه تعالى
كاف وهو ان جوازا دارنا هذا المعنى من ذلك اللفظ ظاهر وان كان حمل العبارة المذكورة على
هذا المعنى خلاف الظاهر وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار من غير ان يجعل الاخبار بمعنى الانشاء
او على العكس بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون احدى الجملتين على الحاصل من مضمون الاخرى ويعتبر
عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية كما جوزه صاحب الكشاف حيث
ذكر في تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار انه ليس المعتمد بالعطف
ههنا هو الامر حتى يطلب مشاكل من امر او نهي يعطف عليه وانما المعتمد بالعطف ههنا هو جملة
وصف ثواب المؤمنين فهو معطوف على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب
بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق قال العلامة التفتازاني في المطول هذا الذي ذكره
صاحب الكشاف حسن دقيق لكن من حيث النظر اتفاق الجملتين خبرا وانشاء لا يلائم صحة ما ذكره من
المثال ولهذا قال صاحب الملخص ان قوله تعالى وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله

اعبدوا
ان فانذرهم وبشر الذين امنوا وقال صاحب المفتاح انه عطف على قل مرادا قبل يا ايها الناس
ربكم الذي خلقكم الاية فكانه امر النبي عم بان يؤدي معنى هذا الكلام لانه قد ادرج فيه قوله وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وهذا كما تقول لغلامك قد ضرب زيد غلامك قل لزيد اما تستحي
ان تضرب غلامي فانا امنع عليك بانواع النفع ورد ما قاله العلامة التفتازاني من ان العطف
في قوله هو حسبي ونعم الوكيل من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو غير مجوز بعض الفضلاء
ايضا في حاشيته المتعلقة بالمطول بانا نختار اولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي وذلك
فاسد اذ يجوز ان يقدر المبتدا في المعطوف اي الجملة الثانية بقرينة ذكره اي المبتدا في الجملة السابقة
اي المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل يعني يصير المعطوف عليه بعد تقدير المبتدا هكذا او نعم هو م
الوكيل فيكون قوله نعم الوكيل جملة اخبارية كما يكون الجملة الاولى اي قوله هو حسبي اخبارية ومعنى
المعطوف ح على ما هو المشهور يصير هكذا او هو مقول في حقه وشانه نعم الوكيل وغاية ما لزم من ذلك
ان يكون متعلق خبر تلك الجملة الخبرية جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الخبرية
السابقة كما لا يخفى ونختار ثانيا انه معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه ويكفينا فانه
الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه وحينئذ
روعي في التعطف نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها
في الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس فان وجيها ومن المقربين ويكلم احوال من كلمة كما
صرح به في الكشاف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكليم الى صيغة الفعل تنبيها على
تجدده فههنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه ثم قال في ذلك الفاضل ايضا
في الحاشية المذكورة حيث نقلناه واما قول الشارح في المطول لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء
على الاخبار فجوابه انه يجوز ذلك اي عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه اي على

الجواز

الجواز نقل العلامة الزمخشري في سورة النوح عم وتمثيله بقولك قال زيد نودي للصلوة
وصل في المسجد وكذلك يجوز قاطعة وجرها على جوازه قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
فان الجملة اللاحقة الانشائية عطف على الجملة السابقة الخبرية لها محل من الاعراب وهو قوله
حسبنا الله فانا قلنا ان تلك الجملة لها محل من الاعراب لكونه مقول القول فيكون الجملة اللاحقة
المعطوفة عليها وهي نعم الوكيل ايضا مقول القول وذلك لان هذا الواو المذكور في قوله ونعم الوكيل
من الحكاية يعني ان هذا الواو ذكره الحاكي لا من قولهم المحكي فان قولهم ليس الا حسبنا الله نعم
الوكيل بدون الواو حرون ونعم الوكيل مع الواو اذ لا مجال للعطف فيه اي في قولهم الا بتاويل
بعيد لا يلتفت اليه وهو اي التاويل البعيد ان يقال تقديره اي تقدير قولهم ونعم الوكيل
وهو نعم الوكيل او يقال تقديره هكذا وقلنا نعم الوكيل او غير ذلك مما يحتمله العبارة احتمالا
بعيدا وليس هذا جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب مختصا اي بالجملة
المحكية المذكورة بعد القول بل في غيرها من المواقع لانه لا شك من به مسكة في حسن قولنا زيد
ابوه صالح وما افسقه وزيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه اي على كلام هذا الفاضل
انه يحتمل ان يكون الواو في الاية اي قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل من قوله المحكي
ويكون للعطف على الجملة الخبرية المقدر صدرها وهي قوله حسبنا الله بتقدير المبتدا في
المعطوف وهو اي المبتدا المقدر في المعطوف اما الضمير المرفوع او المقول او غير ذلك مما يناسب
وقد مر تصويره ذلك لا يذهب عليك ان هذا تاويل بعيد لانه تقدير امر من غير قرينة لفظية
ولا معنوية اذ ليس اللفظ يدل عليه وليست الحال والمقام دالين عليه فلا توجه فيه قرينة
لا حالية ولا مقالية ولا نعني بالتاويل البعيد الذي ذكره الفاضل امثال ذلك فلا يرد على
الفاضل المذكور هذا الايراد او نقول ان الواو من قولهم المحكي ولا يحتاج الى تقدير امر

اذ يجوز عطفه على الجزء المتقدم اعنى قوله حسبنا وليس فيه محذور ايضا لكونه انشاء كالمعطوف
اعنى قوله نعم الوكيل ولا يذهب عليك ايضا ان هذا من قبيل عطف الجملة التى ليس لها محل من الاعراب
على المفرد وذلك ايضا تاويل بعيد فلا يدفع هذا ايضا عن الفاضل المذكور ثم نقول واما قوله
قد يستحسن اذ لا شك فى انه يستحسن فى حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله او غير ذلك من الامثلة التى
ذكرها فجوابه ان حسن المثال المذكور بل حسن الامثلة المذكورة بدون التقدير اى تقدير المبتدأ
فى المعطوف ممنوع وبعد تقدير المبتدأ فيه اى فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه فلا يفيد
ما ادعيتموه من جواز عطف الانشاء على الاخبار لا يذهب عليك ان دعوى امتناع حسن
المثال المذكور غير بينة ولا مبينة فلا يفيد المطلوب وعلى تقدير صحتها لا ينافى ما ادعيناه
من الجواز لاحتمال ان يكون الشىء جائزا غير حسن **بهو الاول** اعلم ان الاحكام الشرعية للفظ
الحكم معان ثلثة بل سبعة احدها نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وهى المعبر عنها بقولهم ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة فهذا المعنى من المعلومات وثانيها ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا يسمى بالتصديق عند الحكماء فهذا المعنى
من العلوم وثالثها خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اى طلب الفعل من العبد
مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدون المنع وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن
الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وبالتخيير وهو اباحة الفعل والترك للمكلف فقوله
كالوجوب مثال للاقتضاء والاباحة للتخيير ونحوهما اشارة الى الندب والتحريم والكراهة وهذا
المعنى الاخير اى المعنى الثالث للحكم غير مراد ههنا اى فى هذا المقام لانه متعلق الحكم بالمعنى الثالث
كما يستفاد من تعريفه هو افعال المكلفين والافعال ليس الا الاعمال والاحكام المذكورة فى
الشرح منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فالحكم المذكور فى الشرح اعم باعتبار المتعلق

من المعنى الثالث للحكم اى الخطاب والاعم غير الاخص فلا يكون المراد بالحكم المذكور فى الشرح المعنى
الثالث فان قيل هذا العموم انما يتم اذا كان الفعل منحصرا فى العمل وكان العمل قسيما للاعتقاد فانه
وان سلم قسيمية العمل للاعتقاد فلا نسلم انحصار الفعل فى العمل فان العمل ليس الا من افعال الجوارح
والفعل اعم من افعال الجوارح وافعال القلوب وفعل القلب ليس الا الاعتقاد فيعم الفعل
الاعتقاد والعمل فلا يتم بيان المغايرة بين المعنى الثالث للحكم وبين الحكم المذكور فى الشرح
فلم لا يجوز ان يكون المراد بالحكم المذكور فى الشرح المعنى الثالث قلنا لانه وان عم الفعل
الاعتقاد بحسب الظاهر كما بينتم لكنه لو كان المراد به المعنى الثالث يلزم انحصار مسائل علم
الكلام فى العلم بالوجوب واخواته كالندب والتحريم والكراهة والاباحة وذلك لان علم الكلام
هو العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد كما تقرر فى موضعه وسيجى فى الشرح ايضا فاذا كان المراد
بالاحكام الماخوذة فى تعريف علم الكلام المعنى الثالث اى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير انحصرت مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته قطعا وذلك
باطل جزما لان تلك المسائل ليست من مسائل الكلام فلا يصح عدها منه فضلا عن ان يصح انحصار
مسائله فيها وايضا لو كان المراد بالحكم ههنا المعنى الثالث يلزم منه استدراك قيد الشرعية فى
كلام الشارح حيث قال اعلم ان الاحكام الشرعية اذ الاحكام على تقدير ان يكون المراد بها خطاب
الله تعالى ليست الا الشرعية اللهم الا ان يحمل عبارة الشارح على التجريد وحذف بعض معانى اللفظ و
ارادة البعض فى اللفظ الاول اى لفظ الاحكام فى قوله ان الاحكام الشرعية يعنى يجوز ان يقال
المراد بالاحكام المعنى الثالث مجردا عنه قيد الله فالمراد بلفظ الاحكام خطابات متعلقة بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا يبقى قيد الشرعية مستدركا او يقال يجوز ان يكون المراد بالاحكام
المعنى الثالث ولا يلزم الاستدراك لجواز ان يحمل كلام الشارح على التجريد التاكيد فى اللفظ الثانى يعنى

وجهذا ان يكون لفظ الشرعية تاكيدا بما يستفاد من لفظ الاحكام التزاما او يجعل التعريف للحكم
الشرعي يعني يجوز ان يقال المعنى الثالث للحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء و
التخيير من غير تقييد بالله تع لكن التعريف المشهور اعني قولنا خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين
ليس تعريفا لمطلق الحكم بل يكون تعريفا للحكم الشرعي فلذلك اخذ فيه قيد الله تعالى او يقال الاستدراك
انما يلزم اذا كان قيد الشرعية في الموضعين ماخوذا بطريق المطابقة اما اذا اخذ في احد الموضعين بطريق
المطابقة وفي الاخر بطريق الالتزام فلا يلزم الاستدراك فلا يحتاج الى الحمل على التجريد ولا على التاكيد
الا ان يقال المراد بالتاكيد التصريح بما علم بالالتزام وبالجملة فعلى التقادير يندفع لزوم الاستدراك
لكن لا يندفع لزوم الانحصار فلا يجوز الحمل على المعنى الثالث فيجب ان يقال المراد بالحكم في قوله اعلم ان
الاحكام الشرعية اما المعنى الاول اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وح وجهه اي وجه صحة تعلق
العلم به اي بالحكم بالمعنى الاول المستفاد هو اي ذلك التعلق من قوله والعلم المتعلق بالاولى اي الاحكام
الشرعية المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والاحكام والعلم المتعلق بالثانية اي الاحكام
الشرعية المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات ظاهر اي وجه صحة ذلك التعليق ظاهر
لكونه تعلق العلم بالمعلوم وتعلق التصديق بالمصدق لان المراد بالعلم على هذا التقدير التصديق
اي الصورة الحاصلة في الذهن مع الاذعان ولا شك في انه يجب ان يكون لكل صورة ذو صورة
وان ذا صورة التصديق ليس الا وقوع النسبة او لا وقوعها الذي هو المراد بالحكم ههنا ومعنى
تعلق التصديق به كونه صورة له وادراكه وكل ذلك امر ظاهر لمن له ادنى وقوف باقسام العلم
او يقال المراد بالحكم ههنا المعنى الثاني اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وح يكون على ما
يظهر وجه صحة تعلق العلم به وانه اي تعلق العلم من التعلقات الممكنة التحقق فيجب ان يجعل العلم في قول
الشارح العلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل والقضايا القضية

عبارة

عبارة عن مجموع المعلومات الاربع المتالفة من المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والحكم
من حيث انها متعلقة او يجب ان يجعل العلمان عبارة عن الملكة اي الكيفية الراسخة في النفس
الحاصلة من تكرر مشاهدة التصديقات بالمسائل حتى يتضح وجه تعلق العلم بالاحكام فالتعلق
على تقدير ان يكون العلم بالمسائل تعلق المسائل بالتصديقات وتعلق المعلوم بالعلم كونه ذا
صورة وعلى تقدير ان يكون المراد بالعلم الملكات تعلق الملكات بالحصول هي منه من العلوم و
الادراكات ومعنى تعلق الملكة بالعلم كونها متحصلة من تكرر مشاهدته وتكثر ممارسته وعلى التقد يرين
المذكورين الذين احدهما ان يكون المراد بالحكم النسبة واقعة او ليست بواقعة وثانيهما
ان يكون المراد بالحكم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها معنى الشرعية التي قيد الاحكام بها في قوله الاحكام
الشرعية ما يؤخذ من الشرع بمعنى ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية بان لا يخالف
القطعيات جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة كما مر ولا يكون المراد بالشرعية ما يتوقف عليه
اي على الشرع لان اثبات جميع مسائل الكلام لا يتوقف على الشرع فان وجوده تع ووحدته
وقدرته وتكلمه لا يتوقف على الشرع بل يمكن ان يقال اثبات الشرع موقوف على تلك المسائل كما هي
في بحث الصفات لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع بالمعنى الذي ذكرناه
غير مرة لا بالمعنى الذي هو ظاهر عبارة المحشي باظهار وجه ذلك فقد ظهر لك انه حققت بما تلوناه
عليك واما المعنى الرابع من معاني الحكم فهو نفس النسبة الحكمية والخامس ادراك النسبة والسادس
نفس المحمول والسابع نفس القضية فان لفظ الحكم يطلق على هذه المعاني واما ان ايها مجاز
وايها حقيقي مما لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم وايضا يمكن ان يراد بالحكم في هذا المقام
المعنى الرابع وهو ظ واما ارادة المعاني الثلثة الباقية ههنا فلا يخلو عن حزازة كما لا يخفى بعد الاول
ومنها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق سواء كان تعلق العلم بالمعلوم او بالعكس وسواء كان

تعلق الاسناد بطرفيه او غير ذلك قال المرط اى امر تعلق الحكم بالعمل او بكيفية كما وقع فى الفقرة
الاولى اى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل وكذلك الحكم بالاعتقاد فقط كما وقع فى الفقرة الثانية
اى قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ولا يحتاج فى صحة ذلك التعلق الى ارتكاب المسامحة فى العبارة
بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك وذلك لان المراد بالحكم كما عرفت اما ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها او نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا فان كان المراد به النسبة المذكورة فتعلقه بكيفية
العمل من باب تعلق النسبة بالمنتسبين وبالاعتقاد تعلق المعلوم بالعلم به وتعلق المصدق
به بالتصديق به وان كان المراد بالحكم التصديق ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها الذى
هو المعنى الثانى للفظ الحكم فتعلقه بكيفية العمل من باب تعلق العلم بالمعلوم والتصديق بالمصدق
به وتعلقه بالاعتقاد من باب تعلق العلم بالعلم فيرد عليه ان وجه الصحة فى ذلك التعلق
انما يظهر اذا اريد بالاعتقاد المعتقد فيكون تعلق الحكم به من باب تعلق العلم بالمعلوم وتعلق
التصديق بالمصدق به اما اذا اريد به نفس الاعتقاد ولا شك ايضا ان الحكم بالمعنى الثانى نفس الاعتقاد
فلا يعلم كيفية التعلق بينهما اى بين الاعتقادين فعلم من ذلك ان وجه صحة ذلك التعلق لا يظهر الا بعد
ارتكاب المسامحة بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك فان قيل لم لم يعتبر تعلق الحكم بنفس العمل فى الفقرة
الاولى كما اعتبر التعلق بنفس الاعتقاد فى الفقرة الثانية ولما اعتبر التعلق بكيفية العمل فى الاولى فلم
لم يعتبر فى الثانى ايضا قلنا انما لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى القرينة الاولى بل اعتبر التعلق بكيفية العمل لان
تعلقها اى تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية مطلقا اى فى جميع المواد من الوجوب والتحريم والكراهة
والاباحة وغير ذلك واما تعلقها اى تعلق الاحكام بالاعتقاد فليس من حيث الكيفية مطلقا فى جميع المواد
اليه اشار بقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فلذلك لم يعتبر الكيفية فى الثانية واعتبرها
فى الاولى وان اريد به اى بالتعلق المأخوذ فى كيفية ما يتعلق بكيفية العمل ما يتعلق بالاعتقاد

وتعلق

تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية فامر صحة التعلق غير ظاهر بل الظاهر انه لم
يرتكب التجوز والمسامحة لم يصح التعلق وبيان ذلك هو انه على تقدير ان يكون المراد بالتعلق
تعلق الاسناد بطرفيه يجب ان يكون المراد بالحكم الاسناد الذى هو المعنى الاول فتعلقه بكيفية
العمل تعلق الاسناد بطرفيه واما تعلقه بالاعتقاد فلما لم يكن من باب تعلق الاسناد بطرفيه
فيجب ان يقال المراد بالاعتقاد فى الفقرة الثانية على هذا التقدير المعتقدات فيصير تعلق الحكم
بها تعلق الاسناد بالطرفين ايضا وعلى تقدير ان يكون المراد بالتعلق تعلق التصديق بالقضية
يجب ان يكون المراد بالحكم المعنى الثانى اى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فح تعلقه بكيفية العمل
من باب تعلق التصديق بالقضية واما تعلقه بالاعتقاد فلما لم يكن من باب تعلق التصديق بالقضية
فيجب ان يراد بالاعتقاد فى الفقرة الثانية المعتقدات الغائية مثل وجود الواجب ووحدانيته وغير ذلك
فيصير تعلق الحكم بها تعلق التصديق بالقضية فح اى فحين اذا عرفت ان علم الشرايع والاحكام
هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل علمت ان فيه اى فى ذلك التعريف اشارة
الى ان موضوع علم الفقه هو العمل واما ما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت
سبب وجوب الصلوة يعنى ما لم يدخل وقت الظهر مثلا لم يجب صلوته ذلك الوقت من مسائله
اى الفقه وليس موضوعه اى موضوع ذلك القول الذى هو من مسائل الفقه بعمل بل الموضوع
فى تلك المسئلة ليس الا الوقت والزمان ولانهم عدوا الفرايض اى العلم المتعلق بقسمة الميراث بابا
من كتب الفقه وموضوعه اى موضوع ذلك العلم المتعلق بقسمة الميراث ليس هو العمل بل موضوعه التركة
ومستحقوها من الورثة كما يشعر به قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان الموضوع فى ذلك القول
ما تركه الميت دون فعل من الافعال فعلم من ذلك ان موضوع الفقه ما يعم الفعل والزمان والتركة
والورثة فلا يصح القول بان موضوع الفقه ليس الا العمل فمن حكم به فقد اخطأ لا ينافي

موضوع المسئلة قد يخالف موضوع الفن لما تقرر في علم الميزان من ان موضوع المسئلة اما موضوع
العلم كقولنا في العلم الطبيعي الجسم المتغير واقع في الزمان او نوع من موضوع العلم كقولنا خفيف
بالطبع ابيضا او عرض ذاتي له كقولنا الحركة قابلة للتجزي الى غير النهاية او نوع عرضه الذاتي كقولنا
الزمان غير مركب من الآنات او عرض ذاتي لعرض ذاتي ليس البطؤ لتخلل السكنات او مركب منها
كقولنا كل جسم متحرك بالحركة المستقيمة فالجهات محدودة فعلى وما ذكرته من المواد المذكورة
فهو من مسائل الفقه فعدم كون موضوعها عملا لا يوجب التعميم في موضوع الفن لانا نقول
هذا انما يتم اذا كان الورثة والتركة والزمان من اقسام ما يتناوله او من انواع اعراضه الذاتية او من
الاعراض الذاتية منها او المركب منها لانواعه او لاعراضه الذاتية وليس كذلك اعلم ان موضوع
العلم ما يبحث عن اعراضه الذاتية والبحث هو اثبات شيء لا لاول والمراد بالعرض الامر الخارج سواء
كان محمولا اولا والمراد بالعرض الذاتية ما يعرض الشيء لذاته او لامر مساوية في الصدق او في
التحقق داخلا كان ذلك الامر او خارجا وتحقيق تلك الامور انما هو في كتب المنطق في بحث الموضوع
فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها ففيه جزاء لقولنا واما ما يتوهم وجواب ما يتوهم ينبغي ان يتوهم
من ان الزمان والتركة والورثة يصير موضوعها مسئلة الفقه في المباحث المذكورة بحسب الحقيقة فغير
مسلم فان ذلك القول اي قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة لا يكون محمولا على المعنى المتبادر
منه في بادي الرأي بل هو مصروف عن الظاهر وراجع الى بيان حال العمل بتاويل ان
بيان الصلوة يجب بسبب دخول الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة محمول على خلاف الظاهر
ولي قوة قوله ان الوضوء يندب فيه النية ولا شك ان الصلوة والوضوء في عرف الفقهاء
عبارة عن الاعمال المخصوصة ثم الجواب على توهم من ان موضوع علم الفرايض هو التركة والورثة
هو ان يقال انه ينبغي ان يكون موضوع علم الفرايض قسمة التركة بين المستحقين اي الورثة دون التركة

والورثة

والورثة كما اشار اليه من عرفه اي علم الفرايض بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة التركة
الميت بين الورثة لا التركة ومستحقيها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه على وجه يشمل
غير الاعمال مما لم يقل به احد فكل مسئلة ترد عليك ولا يكون موضوعها العمل ولا نوعه
ولا عرضا ذاتيا له ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا ولا مركبا منها يجب التأويل والعدول
عن الظاهر بها عن اصطلاح الفقهاء واهل الاصول يعني الاول وبالثاني علم التوحيد والصفات
هذا من قبيل العطف اي عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين بحرف عطف واحد
وفي جوازه اختلاف فذهب جماعة الى امتناعه مطلقا بناء على ان الحرف ضعيف العمل فلا
ينوب مناب عاملين مختلفين فاذا لم يجز النيابة المذكورة لم يتصور عطف معمولين
مختلفين على طريق النيابة وجوزه بعض اخر فيما كان احد المعمولين مجرورا متقدما على المعمول
الاخر مرفوعا كان الاخر او منصوبا ومنهم صاحب الكافية ابن الحاجب في قوله بالعطف
رفعا والنفي نصبا والكسر جرا في قوله في الدار زيد والحجرة عمرو ومثلا واشار
العلامة التفتازاني رحمه الله في ذلك وجوازه اي عطف الشيئين على معمولي عاملين
مختلفين في قوله ويسمى العلم المتعلق بالاول علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
والصفات بناء على ان المجرور متقدم على المنصوب فان المعمولين لعاملين مختلفين هما لفظ
الاول المجرورة بالباء ولفظ علم الشرايع والاحكام المنصوب بيسمى والشيئان المعطوفان عليهما
هما لفظ الثانية المجرورة ولفظ علم التوحيد والثانية معطوفة على الاول وهما متقدمان وعلم التوحيد
معطوف على علم الشرايع وهما موخران يرد علينا هذا العطف انما يكون من قبيل عطف الشيئين
على معمولي عاملين مختلفين اذا كان عبارته هكذا والثانية علم التوحيد والصفات من غير احتياج

الجار في الثانية وليس كذلك فانه اعاد الجار فيها حيث قال وبالثانية كما يشهد به من تتبع النسخ
فالمعطوف للاول هو الجار والمجرور معا وهو معطوف على الجار والمجرور معا وليس الجار و
المجرور معا في موضع الجر اذ لا جار ههنا على انه يستحيل دخول الجار والمجرور الغير المحكيين والحق
ان الباء في قوله بالاولى صلة التعلق وليس لقوله بالاولى محل للاعراب ولو سلم فليس محله
النصب فلم يكن العاملان مختلفين فلم يكن العطف المذكور من قبيل عطف شيئين على معمولي
عاملين مختلفين لا يقال لم يحكم بان العطف المذكور من قبيل ذلك العطف فلا يرد شيء لانا نقول
لم يرد المحشي بذكر قوله من قبيل ان العطف المذكور مشابه او مماثل للعطف على معمولي عاملين
مختلفين كما يشعر به قوله والمجرور مقدم وذلك ظاهر بل اراد ان هذا العطف هو عطف شيئين على
معمولي عاملين مختلفين فيرد عليه ما اوردناه عليه ولا تغفل وللقائل ان يقول قول الشارح وبالثانية
علم التوحيد والصفات لا يصح على اطلاقه لان العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد قد لا يكون
علم الكلام كما صرح به الشارح حيث قال في التلويح ان الاحكام الشرعية النظرية يسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة ونحو الايمان واجبا هذا كلامه وبه اي بهذا التمثيل يظهر انه ليس العلم
المتعلق بالاحكام الاعتقادية قد يكون من مسائل اصول الفقه فليس العلم المتعلق بالثانية
اي بالاحكام الشرعية المتعلق بالاعتقاد على الاطلاق علم التوحيد والصفات لان حجية الاجماع
اي قولنا الاجماع حجة من مسائل اصول الفقه مع انه من الاحكام الاعتقادية كما يظهر من تمثيل
الشارح فبطل الحصر المستفاد من قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات ويمكن الجواب عنه بان
كلامكم هذا انما يتم اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون المسئلة المذكورة من علم الكلام ولم يثبت بعد
وكونها من مسائل اصول الفقه لا ينافي كونها من مسائل علم الكلام لجواز اشتراك العلمين في بعض
المسائل اذا تحققت جهة التغاير كان المسئلة التي نحن فيها كذلك فان هذه المسئلة اي الاجماع حجة

مشتركة

مشتركة بين الاصوليين اي اصول الفقه واصول الدين الذي هو الكلام وتختلف الجهاية
بحسب جهة البحث فانها من حيث انها معلوم تتعلق بها اثبات العقائد الدينية والاعتقادية الاصلية
هي من مسائل الكلام ومن حيث ان لها دخلا في معرفة استنباط الاحكام الشرعية العملية الفرعية
من مسائل الفقه بناء على انه موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
الاصلية كما يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الاجسام
والجواهر والاعراض ومن الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء التي لا تتجزى وقبول الفناء ونحو
ذلك مما هي عقيدة الاسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن المعلوم من الحيثية المذكورة
وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية اي الكتاب والسنة والاجماع من حيث انها تستنبط منها
الاحكام الشرعية العملية الفرعية **هو الاول** اشهر مباحثه يشير الشارح العلامة باضافة لفظ
اشهر الى مباحثه الى ان له مباحث اخر غير مباحث التوحيد والصفات لكن ليست في درجة مباحث
التوحيد والصفات في الشهرة والاشتهار فنقول صحة ذلك التعميم اما عند من يقول ان موضوعه اي
علم الكلام هو المعلوم الاعم من ذات الله تعالى وصفاته كما ذهب اليه الجمهور فظاهر لان الكلام على
هذا التقدير وراء مباحث التوحيد والصفات اخر كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
وغير ذلك من مباحث النظر وما يتعلق بذلك ومن مباحث الامامة وغير ذلك واما وجه صحة التعميم
عند غيره اي غير من يقول ان موضوعه اعم من الذات والصفة وهو من يقول انه موضوع الكلام
هو ذات الله تعالى وصفاته فهو انه يقال المراد بالصفات في قوله علم التوحيد والصفات الصفات الثبوتية
دون جميع الصفات فيكون لعلم الكلام وراء مباحث التوحيد والصفات الثبوتية مباحث اخر وهي
موضع مباحث الصفات السلبية والافعال والاحوال والنبوة والامامة لان الصفات في قول من يقول ان موضوع
الكلام هو الذات والصفات اعم من الصفات الثبوتية والسلبية والافعال والاحوال والنبوة والامامة

وانما قلنا ان المراد بالصفات فى قول الشارح علم التوحيد والصفات الصفات الثبوتية دون مطلق الصفة
لان المراد بالصفة المطلقة اى الصفة الغير المقيدة بامر عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية وهى
الصفات السبعة المشهورة دون جميع الصفات ولهذا اى ولان المراد بالصفات المطلقة عندهم
هى الصفات السبعة المشهورة دون جميع الصفات لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة
والامامة من مباحث الصفات وكلام الشارح فى اخر هذا الكلام ناظر الى ذلك حيث قال ان
مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة وان يجمع الكل الا
الامور التى ذكرنا الى صفة ما باعتبار بان يقال صمد للاجسام مرسل للنبى الى غير ذلك من الاعتبارات
واختلاف العبارات على انا نقول لو فرضنا ان الصفة المطلقة عامة لجميع الصفات والاحوال والافعال
والنبوة ومع ذلك يسمى للتعميم وجه وهو ان يقال ان مباحث التوحيد والصفات على
تقدير ان يكون غير مختصة بجميع المباحث المذكورة فى كتب الكلام ايضا فيكون وراء مباحث
التوحيد والصفات مباحث اخر فيكون اشهرية مباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى تلك المباحث
وهى مباحث الامامة وانما قلنا ان الصفات لا تعم الامامة لان مباحث الامامة انما هى من الفقهيات
لما سيجى فى بحث الامامة ان شاء الله تعالى الا عند بعض الشيعة فانهم زعموا ان مباحث الامامة ايضا
من الاحكام الاعتقادية والعلم المتعلق بها داخل فى علم الكلام فلذلك ادرجوها فى تعريفه حيث قالوا
وهو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
والشيعة هم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا
ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت اما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده
والله الهادى الى سبيل الرشاد وهو الاول وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم اجمعين ان هذا القول تمهيد لبيان شرف العلم وتوطئة لتبيين غاية

اعلم

اعلم ان ما يتادى الشى اليه ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل
غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيقصد بالعلم بذكر غايته ليعلم انه هل يعافق
غرضه ام لا ولئلا يكون عبثا او ضلالا او بذكر منفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية علم
الكلام ان يصير الايمان اى التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبهة المبطلين والى
هذا اشار الشارح رح بقوله ثمرته قدرة علم الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة
ومبنى ذلك ما ذكره بعد ذلك من ان براهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية المستندة
الى الوحى المفيد حق اليقين والتاييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف
العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر الشبهات وفضول التشكيكات ومنفعته
فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التى يحتاج فى بقاء النوع على وجه
لا يؤدى الى الفساد وفى الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد والى
هذا اشار بقوله وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية ولما اتحدت الغاية بالذات
والاختلاف بينهما انما هو بحسب الاعتبار كما عرفت فعبر عن المنفعة بالغاية ثم نقول لما كان عظم
العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وبجلالة معلوماته وباستقامة اصوله اى قواعده الكلية
وفروعه اى المسائل التى يتفرع على القواعد الكلية كبعث الرسول وحشر الاجساد وبقوة حجته
ودليله ووضوح محجته وسبيله وشرف غايته ومنفعته فعلم الكلام اشرف العلوم واعظمها لكون
موضوعها اعلى الموضوعات وهو ذات الواجب وصفاته ومعلومه اجلى المعلومات وغايته اشرف
الغايات وبراهينه اوثق وحجته اقوى لكونها يقينيات تطابق عليها الشرع والعقل ومحجته وسبيله
اوضح والى هذا اشار الشارح رح بقوله وبالجملة اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدنياوية

وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية ولو قال المحشي سلكنا هذا تمهيدا لبيان شرافة
علم الكلام وغايته لكان انسب بقول الشارح مع ذلك الاشارة المذكورة اشارة اخرى الى دفع
ما يقال لنفي شرافة علم الكلام وسلب ترتب الغاية المذكورة والغاية والمنفعة من ان تدوين
هذا العلم لم يكن في عهد النبي عم ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان لعلم الكلام شرف و
عاقبة حميدة لما اهملوه بل دونوه لان ترك ما يكون له شرافة وعاقبة حميدة قبيح عقلا وشرعا فعلم
انه ليس له شرافة وعاقبة حميدة والا لزم تجويز ارتكاب القباحة في حق ائمة التقى وعلامة الهدى
وتحصيل الدفع هو ان عدم تدوين هذا العلم لا لاجل ان لا يكون له شرف وعاقبة محمودة بل لاجل
استغناء الصحابة والتابعين عن تدوين الكلام لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي عم وقرب
العهد بزمانه وقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات وما قيل ان ترك ما يكون
له عاقبة حميدة وشرافة عظيم قبيح انما يتم اذا لم يحصل تلك الغاية بدون تحصيل ذلك الشيء وههنا
ان عدم حصول تلك الغاية بدونه ذلك حتم ممنوع بل معلوم البطلان فلا يلزم من القول
بشرافة علم الكلام تجويز ارتكاب القباحة في حقهم هو الاول لصفاء عقايدهم هذا القول مع ما
عطف عليه من قوله وقرب العهد وقوله قلة الوقايع والاختلافات وقوله وتمكنهم من المراجعة
الى الثقات متعلق بقوله مستغنين قدم المتعلق عليه اي على المتعلق به بحسب الوضع مع ان المتعلق
به متقدم بحسب الطبع وتقديم ما يكون مقدم بحسب الطبع وتقديم ما يكون متقدما طبعا بحسب الوضع
مهم مقصود عند ارباب البصاير وذلك اي تقديم ما يكون مؤخرا للاهتمام في شانه والعناية في حقه
وذلك الاهتمام لانه الاصل من جهة انه سبب الاستغناء او للاختصاص وانما جعلنا الاختصاص
سببا للاهتمام ولم نجعله سببا مستقلا للتقديم لما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلايل الاعجاز من انا
لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه

العناية بشيء بعينه لا بد من اسناد العناية الى شيء يكون ذلك الشيء مقتضيا للعناية وعلة لها
بحسب المناسبات العرفية وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية من غير ان يذكر
من اين كانت تلك العناية ولم كان اهم انتهى كلامه فنقول محصول كلام الشارح انهم مستغنون
عن التدوين لصفاء عقايدهم اه اي بسبب استغنائهم بهذه الامور اي صفاء العقايد
وقرب العهد وقلة الوقايع والتمكن من المراجعة ولا يكون بسبب استغنائهم عن التدوين
ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر الفقه في زمان مالك رح دون
الفقه مع انه من التابعين فبطل ما قيل ان هذا العلم لم يكن في عهد التابعين ولو كان له شرف
وعاقبة حميدة لما اهملوه وذلك لان مالك من التابعين وهو مدون الفقه هو الاول
ما ينبئ معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه فان قلت كما صرح به الشارح
فيما سبق هو نفس معرفة تلك الاحكام المتعلقة بكيفية العمل لا ما ينبئ عنه اي معرفة تلك الاحكام
ففي كلامه تدافع قلت الفقه كما يطلق على نفس معرفة تلك الاحكام كذلك يطلق على المسائل
المدللة مع دلايلها والمراد بالفقه المعرف ههنا هو المسائل المدللة من الدلايل فلا خفاء في ان
من طالعها ووقف على ادلتها حصل له اي لمن طالعها معرفة الاحكام عن ادلتها لا يذهب عليك
ان هذا الجواب لا يقلع مادة الشبهة لان المفيد لمعرفة تلك الاحكام ليس الا الدلايل والمبادي
القياسية وليس شيء منها بفقه في شيء من الاصطلاح واما القول بان الفقه قد يطلق على المسائل
المدللة فهو لا يجديه نفعا ايضا لان المفيد لتلك المعرفة على التقدير المذكور اما جزء الفقه
ان اخذت الدلايل في تعريفه بطريق يفيد الجزئية واما ان يكون المفيد لتلك المعرفة قيد الفقه
وان اخذت الدلايل في تعريف الفقه بطريق يفيد القيدية بان يكون الفقه عبارة عن المسائل
المقيدة لكونها مدللة بدلايلها وذلك لان المعرفة انما تحصل من الدلايل دون المسائل كما صرح به المحشي

حيث قال حصل معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تجيب عن اصل السؤال بان تقول ان المراد بالفقه
هو علم الاحكام الكلية كقولنا الصلوة واجبة وشرب الخمر حرام من غير تقييد بشخص دون شخص ومن
غير تخصيص بفرد دون فرد آخر ولا يكون المراد بالفقه معرفة الاحكام الجزئية لكن المراد بلفظ
الاحكام في قول الشارح انما تفيد معرفة الاحكام العملية الاحكام الجزئية لا الاحكام الكلية
كقولنا صلوة زيد واجبة وشربه للخمر حرام ولا خفاء في ان المعرفة الاولى يفيد المعرفة الثانية
فان المعرفة الثانية يستنبط من المعرفة الاولى لان علم وجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر
مطلقا تفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو وغيرهما وحرمة شربهم للخمر مثلا كما لا يخفى
لا يذهب عليك ان ارادة الاحكام الجزئية من لفظ الاحكام الواقع في الشرح يأباه سوق
عبارته كما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح وايضا لفظ عن ادلتها التفصيلية
لا يناسبه كما لا يخفى وقد يمكن ان يجاب عن اصل السؤال ايضا بان يقال ان المراد بما يفيد في
معرفة الاحكام هو نفس معرفة الاحكام فيكون المفيد عين المفاد ولا مشاحة في اعتبار الاتحاد
والاستفادة بين الشيء ونفسه اذا لوحظ بينهما التغاير الاعتباري فانه اي التغاير الاعتباري
كاف في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فان
المفاد الذي هو صفة الكمال انما هو نفس المفيد الذي هو علم زيد فان علم زيد من حيث انه
صورة مرتسمة في النفس الناطقة يسمى بهذا الاسم ومن حيث انه صفة حاصلة له بعد تحققه
في نفسه كمال ثان فان علوم الانسان وسائر صفاته كلها كمالات ثانية لحصولها فيه بعد تحققه
في نفسه ولا شك في جواز اعتبار افادة الشيء باعتبار ذلك الشيء نفسه باعتبار آخر واما الجواب
عن اصل السؤال بجعل الفقه المعرف بمعنى ملكة اي كيفية راسخة في النفس حاصلة من تكرر مشاهدة
المعارف والتصديقات المتعلقة بالاحكام المذكورة تقتدر بها قدرة تامة كاملة على الاستنباط

لتلك

لتلك العلوم والاستحضار اياها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ومؤنة فكر بديع فيأباه الكلام
اعني قوله تدوين العلية وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه كل اباء لان المدون
والممهد والمرتب ليس الا المسائل والتصديقات يدل عليه ان العلوم المدونة كما يطلق على المسائل
وعلى التصديقات كذلك يطلق على الملكات الحاصلة من تكرر مشاهدة تلك التصديقات قال الشارح
في المطول في تفسير العلم الواقع في تعريف المعاني ملكة تقتدر بها على ادراكات جزئية ويقال لها
ايضا وصرح به السيد الشريف الجرجاني قدس سره العزيز في حاشية شرح هداية الحكمة
في بيان تعريف الحكمة فاعتبار التدوين والترتيب والتمهيد صحيح باعتبار التصديقات والمسائل
لكن يرد على اول الاجوبة الذي هو قوله المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها
ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها لزوم فقاهة المقلد عند مطالعة كتب
الفقه وتحصيل معرفة الاحكام عن ادلتها المذكورة فيها فلا يكون تعريف الفقه الماخوذ من
الفقه بالمعنى المذكور مانعا لصدقه على علم المقلد عند تحصيل المذكور وكذا لا يكون تعريف
الماخوذ من الفقه بالمعنى المذكور مانعا لصدقه في على المقلد المذكور والحال انه ليس بفقيه اجماعا
ما دام مقلدا وغاية ما يمكن ان يقال في دفع ذلك الايراد الواقع على الجواب الاول انه كما اجمع
القوم على عدم صحة اطلاق الفقاهة على علم المقلد وعدم صحة اطلاق لفظ الفقيه
على المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة ويلزم من ذلك الاجماع الثاني صحة اطلاق
الفقاهة على علم المقلد عند تحصيل مسائله وذلك يوجب صحة اطلاق الفقيه على المقلد
فمؤدى الاجماعين متنافيان متناقضان بحسب الظاهر فيجب التطبيق والتوفيق بين هذين
الاجماعين وذلك التطبيق والتوفيق انما يتحقق وياتي بان يجعل للفقه معنيين امتنع
اتصاف المقلد بالفقاهة باحدهما وجاز اتصافه بها بالاخر منهما مثل ان يقال الفقه يطلق على

استخراج جميع الاحكام العملية عن ادلتها بعد تحصيل مقدماتها فرادى ثم ترتيبها او استخراج
البعض مع الاقتدار على استخراج البعض الآخر على الوجه المذكور وقد يطلق عليها اى على
معرفة مسائل الشرعيات وان كانت بحسب التقليد وهذان المعنيان يكون احدهما حاصلا للمقلد
والآخر غير حاصل له فعدم حصول احدهما اى المعنيين في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه
هو الاول ومعرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه لا يقال فالفقه شامل لعلم
جبرئيل وعلم النبي عم لانهما معرفة العقائد مع انهما لا يكونان من علم الفقه اجماعا فدخل
فيه على هذا التعريف ما ليس منه في نفس الامر لانا نقول لا نم دخول علم جبرئيل والرسول عم
فيه فان قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة فالمعتبر في كون المعرفة من الفقه ان يكون من الادلة و
تحصل بها وكونها اى المعرفة من الادلة مشعر لحصولها من الكسب والاستدلال بملاحظة الحيثية
المستفادة من تعلق قوله بالادلة الى قوله معرفة الاحكام واشار المحشي اليها بقوله فانا اى حصل
من الدليل من حيث هو حاصل من الدليل لا يكون الا استدلاليا فعلم ان الفقه لا يكون معرفة
الاحكام مطلقا بل انما هو المعارف المكتسبة من حيث انها مكتسبة فيخرج عنه مع الفقه علما
تلك الحيثية المأخوذة المعتبرة فيه علم جبرئيل وعلم الرسول عليهما وعلى آل رسول الله افضل ال
الصلوات واكمل التحيات فانه اى علمهما ليس الا بالحدس لا بنحو الاكتساب ومنعه الاستدلال
الحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطلوب اقول بيان الفرق بين الفكر والحدس ان تفا
ان النفس الناطقة اذا التفتت ام ترجع الى خزانتها لتحصيل مباديه فربما تجد مباديه مرتبة فلا تحتاج
الى مؤنة الترتيب فينتقل من تلك المبادي المرتبة الى المطلوب بسرعة وربما تجدها غير مرتبة فيحتاج
الى ترتيبها فتقع في كلفة ومشقة فلا يمكن لها الانتقال الى المطلوب بسرعة فعلم من ذلك ان
في الاكتساب يتحقق انتقالان احدهما الانتقال من المطلوب الى المبادي الغير المرتبة وثانيهما

الانتقال

الانتقال من المبادي المرتبة الى المطلوب وحركتان من الانتقالين على الاصح احدهما ملاحظة المبادي
الغير المرتبة وثانيهما ملاحظتها مرتبة بخلاف الحدس فانه انتقالان حركة ثانية وهي ملاحظة
المبادي مرتبة فلا يقع المكث في الحدس فلذلك سرعة الانتقال وسيجيء تحقيق الفكر والحدس
زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى فان قلت للرسول عليه اجتهاد في بعض الاحكام ولا نزاع لاحد
في كون العلم الحاصل من الاجتهاد استدلاليا فلا يخرج علمه عم بهذا القيد عن الفقه
فيلزم دخول ما ليس بفقه فيه بهذا خلف قلت لام التعريف في لفظ الاحكام الواقع
في تعريف الفقه للاستغراق فمجرد كون علم النبي عم بعضه اجتهاديا استدلاليا لا
يوجب دخوله في علم الفقه فلا اشكال فلا نقض واليه اشار الشارح العلامة
في شرحه لمقاصده حيث قال ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن
يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين
والتدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية
مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة متعلقة بها بان يكون عندهم من
المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم الخ
بالعقائد عن الادلة انتهى كلامه هو الاول ومعرفة احوال الادلة اجمالا في
افادتها للاحكام باصول الفقه الظاهر انه اى قول الشارح ومعرفة احوال الادلة
معطوف على قوله معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا سمي ما يفيد معرفة
الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه فعلى مثل ما مر من الكلام ينبغي يرد
عليه ان اصول الفقه انما هو نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيد تلك المعرفة
ويمكن ان يجاب عنه بان المفيد نفس المفاد والتغاير انما هو بحسب الذهن والاعتبار

وهو كاف في الاعتبار الافادة والاستفادة من الشي ونفسه كما مر في تعريف الفقه
كما مر في تعريف الفقه وذلك ان المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار و
المراد بمعرفة احوال الادلة التصديقات فالمفيد هو ملكة الاستحضار والمفاد هو
التصديقات على ما مر ايضا فلا اشكال وايضا ان التزم العطف على الموصول بان
قوله ومعرفة احوال الادلة اه معطوف على الاسم الموصول اي ما في قوله ما يفيد معرفة
الاحكام العملية فيصير تقدير الكلام هكذا سموا معرفة احوال الادلة اه باصول
الفقه فلا حاجة الى ارتكاب جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستحضار ومع ذلك يندفع
الاشكال لان المسمى باصول الفقه على هذا التقدير هو نفس معرفة الاحوال المذكورة
لا يفيدها وقس عليه اي على ما ذكرنا في توجيه قوله ومعرفة احوال الادلة توجيه
قوله ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام فان كان معطوفا على معرفة الاحكام فيصير تقدير
الكلام هكذا سموا ما يفيد معرفة العقايد عن ادلتها بالكلام فيتوجه ح ان يقال ان الكلام
هو نفس معرفة العقايد لا ما يفيدها ويمكن ان يجاب عنه بالوجهين الذين ذكرنا هما في توجيه
معطوف عليه وفايدة التقييد فيه بقوله عن ادلتها كالاول فلا حاجة الى الاعادة وان كان
معطوفا على الموصول فلا يتوجه الاشكال اصلا **بوجه الاول** كالمنطق للفلسفة عدّ في
المواقف كونه اي كون الكلام بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة
على الكلام وفي شرح المواقف وانما سمي الكلام كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة
يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه
في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمى خادم
العلوم والكلام ربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق

الاحناف والمرجئة فلا يسمى الا رئيسها لها ولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات
ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على المنطق في العقليات والمحاورات
انتهى كلامه وعلم من ذلك ان الشارح لم يجمع بين الوجهين بل ذكر الوجه الاخير فقوله
وجمعهما الشارح نظرا اي ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد على النطق فيدل الى كونه مورث القدرة لا يخلو عن شائبة التكلف
كما لا يخفى **بوجه الاول** فاطلق هذا الاسم اي لما كان المسمى بالكلام اول ما يجب
من الكلام العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فاطلق اولا على المسمى المذكور هذا
الاسم لذلك اي لكونه اول ما يجب ولكون التعليم فيه بالكلام فلم يطلق لفظ الكلام على
غيرها ذكر من معرفة عقايد الاسلام التي هي اول الواجبات على المكلف ليمان اول الوا جبات
على المكلف من غيرها يجب الاسم والفظ كما يمتاز عنه يجب نفسه وبالجملة ان هاهنا
مقامات ثلث احدها اطلاق لفظ الاحكام على معرفة العقايد وثانيها اطلاقه عليها اولا
وثالثها عدم اطلاقه على غيرها واشار الشارح الى وجه الاولين بقوله لذلك في
قوله فاطلق عليه هذا الاسم لذلك فان لفظ ذلك فيه للاشارة الى الامرين المذكورين
احدهما كون معرفة العقايد اول الواجبات وهذا الامر وجه لاطلاق الكلام عليها اولا
وثانيهما ان التعليم والتعلم بالكلام وهذا الامر وجه لاطلاق لفظ الكلام عليها فلذلك
قرر المحشي للمقام الثاني في قول الشارح فاطلق عليه هذا الاسم بقوله اولا ليكون الدليل
منطبقا على الدعوى ثم اشار الشارح الى المقام الثالث مع وجهه بقوله ثم خص به ولم
يطلق على غيرها مع كونه مشاركا له في كونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالتكلم والكلام
تميزا له عما عداه على انا نقول لو لم يقيد لفظ اولا ولم يقيد الاطلاق في قوله فاطلق عليه

هذا الاسم به اى بقولنا اول الشرايع وقيد احد الامرين اما قيد لفظ الاول فى القول
الاول اى فى قوله لان اول ما يجب او ذكر وجه التخصيص فى القول الثانى اى قوله
ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا اى الامران المذكوران لا يجتمعان فى الصحة
على التقريب المذكور دون الفساد اى لا يكون بينهما منافاة فى الفساد لاحتمال ان يفسدا
معا وانما قلنا ان الاطلاق لو لم يتقيد بالاول لضاع احد الامرين منع الخلو لان ذكر الاول
فى الاول ينافى شركة الغير مع العقايد المسماة بالكلام اذ غير العقايد المذكورة المسماة
بالكلام ليس باول ما يجب من العلوم التى انما يعلم ويتعلم بالكلام فلا شركة للغير معه فى كونه
اول ما يجب فاذا قلنا ان تسمية العقايد المذكورة بالكلام انما هى لكونها اول ما يجب
من العلوم التى انما يعلم ويتعلم بالكلام لم يتحقق الاشتراك حتى يخص لفظ الكلام باول
الواجبات للتمييز عن غيرها فان الشى ما لم يتحقق فيه مشاركة مع الغير لم يتصور لذلك الشى
مميز يميزه عن الاغيار وهذا معنى ضياعه ذكر وجه التخصيص فى الثانى على انا نقول على
تقدير ترك وجه التخصيص ضياعه قيد لفظ الاول حاصل انه لا دخل لكون العقايد
اول الواجبات فى تسميتها بالكلام بل مدار وجه التسمية هو كون تعليمها وتعلمها
بالتكلم والكلام فعلى تقدير فساد ذكر وجه التخصيص ذكر قيد الاول ضايع ايضا
هذا معنى قولنا انه لا منافاة بينهما فى الفساد واما اذا تركنا قيد الاول فى الاول فيبقى ذكر
وجه التخصيص صحيحا لان منطوق كلامه يصير هكذا فاطلق عليه هذا الاسم لكونه من
العلوم الواجبة التى انما يعلم ويتعلم بالكلام بقى ههنا شى وهى ان لفظ الواجب ايضا
يصير لغوا اذ لا دخل له فى التسمية فانا اذا قلنا هكذا فاطلق عليه هذا الاسم لكونه من
العلوم التى انما يعلم ويتعلم بالكلام لتم وجه التسمية من غير قصور فاذا عرفت ان الامرين

لايجتمع

لايجتمعان فى الصحة بدون تقييد لفظ اول فى قوله فاطلق عليه يجب التقييد لحمل
الكلام على المحل الصحيح وفى لا يضيع شى من الامرين اما قيد الاول فلكونه اشارة الى
بيان اولية الاطلاق فيبقى لوجه التسمية كونه من العلوم التى انما يعلم ويتعلم بالكلام فيحصل
الاشتراك فيحتاج الى التخصيص للتمييز كما مر واما ما قيل من ان عدم مشاركة الغير
مع ذلك العلم بما يجب من العلوم المذكورة لا ينافى فى مشابهته مع ذلك العلم بوجه
اخر وتسميته به لذلك المشابهة فيكون قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا لغوا محل
الحاجة غير مستغن عنه فمجاب بان احتمال وجود مشابهة اخرى غير كونه اول الواجبات
وتجويز تسمية الغير به اى بالكلام لغير هذا الوجه الذى هو كونه اول الواجبات
اى بسبب مشابهة اخرى غير ذلك الوجه وان كان غير مستبعد عند العقل لكن ذلك
التجويز والاحتمال غير مختص بهذا الوجه للتسمية فانه قايم فى ساير الوجوه المذكورة
للتسمية ايضا فلو كان امثال ذلك التجويز والاحتمال موجبا للتعرض لوجه التخصيص
لوجب على الشارح ان يتعرض له فى الوجوه الاخر ايضا بان يقال مثلا ولانه يورث
قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم فاطلق عليه هذا الاسم
لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا وقس عليه ساير الوجوه المذكورة مع انه
اى الشارح لم يتعرض لوجه التخصيص ههنا ليس لدفع ذلك الاحتمال بل لان المراد بالا
فى قول الشارح فاطلق عليه هذا الاسم الاطلاق المقيد بالاول والله اعلم بالصواب
هو الاول وهذا هو كلام القدماء اى ما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات
هو كلام السلف هذا على تقدير قول الشارح ومعرفة العقايد عن ادلتها معطوفا
على قوله معرفة الاحكام العملية كما يتبادر من ظاهر عبارة الشارح واما اذا كان على الموصول

طلاق

قوله ثم خص به اى لانه لم يذكر فى هذا الوجه ان الغرض لوجه التخصيص

اى فى قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية فلفظ هذا فى قول الشارح هذا هو ظاهر
كلام القدماء اشارة الى معرفة عقايد الاسلام عن ادلتها من غير خلط الفلسفيات
يعنى معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها من غير خلط الفلسفيات كلام السلف والتسمية
اى تسمية تلك المعرفة او تقييد تلك المعرفة بالكلام لما وقعت منهم اى من القدماء لا فى
المتاخرين ذكر الشارح وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم لا عقيب ذكر كلام المتاخرين
يعنى ان الشارح ذكر اولا ما يسمى بالكلام عند القدماء ثم ذكر وجه التسمية وذلك بلفظ
الكلام ثم ذكر كلام المتاخرين حيث قال ثم لما نقلت من الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفة اه ثم قال هذا كلام المتاخرين ولم   وجه التسمية عقيب ذكر كلام المتاخرين
لا يذهب عليك ان هذا لو تم لدل على ان استعمال لفظ الكلام فى كلام المتاخرين ولا بعد
ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى الواسطة بين الايمان والكفر وهى الفسق الغير
البالغ حد الكفر ولا يكون المراد بالمنزلة بين المنزلتين الواسطة بين الجنة والنار التى هى
الاعراف كما هى مروى عن بعض السلف وانما قلنا ان المراد هو الاول دون الثانى
لان المعتزلة لم يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار فانهم ذهبوا الى ان المؤمن مخلد فى الجنة
وغير المؤمن من الفاسق والكافر مخلد فى النار فوجود الاعراف لغو عندهم وليس مراد المحشى
ابطاله على طريقتهم بل المراد بيان مذهبهم فلا يرد عليه ان القول بخلود الفاسق لا ينافى
القول بالواسطة بين الجنة والنار وادعاء انهم يقولون به لا يتم الا بعد النقل عنهم
وان نكاب ان الموقف واسطة سهو لانه ليس دار الجزاء والسرا فيه وقال بعض
السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوت حسناته مع سيئاته

على ما

على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم ومرجعهم الى الجنة فلا يكون الاعراف على
هذا المذهب دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل اهل الاعراف الذين
ماتوا زمان الفترة من الرسل وهو الزمان الذى لم يوجد نبى من الانبياء فيه وقيل
ولم يصل دعوة النبى السابق الى اهله   قال الحسن قد اعتزل عنا ان
قلت ان الحسن ايضا قائل بوجود الواسطة بين الكفر والايمان لما سيجئ من ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر
ينصرف على الاطلاق الى الكافر المجاهر يعنى ان الكافر ينقسم الى المجاهر اى الحربى
لكن المتبادر من لفظ الكافر عند الاطلاق هو الكافر المجاهر الحربى لانه اشد
كفرا واكمل فيه والمتبادر من اطلاق الكلى هو الفرد الكامل فنقول ان المتبادر
المراد بلفظ الكافر فيما سيجئ من ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر الكافر الحربى الذى
هو المتبادر وذلك لا يوجب نفى الكفر المطلق عنه فان مرتكب الكبيرة والمنافق
كافر غير مجاهد عند الحسن فلا منزلة بين المنزلتين عنده   لا يثاب ولا
يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم اى عند المعتزلة فالطفل الصغير
لو مات فاما ان يدخل الجنة او النار فان دخل الجنة يجب ان يثاب وان دخل
النار يجب ان يعاقب لانها دار الثواب والعقاب وعدم الثواب والعقاب
فيهما اى فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول لا نم ان عدم
الاثابة فى الجنة وعدم المعاقبة فى النار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب فان معنى
كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب بمعنى ان الانسان لا يثاب
الا فى الجنة ولا يعاقب الا فى النار لا ان كل من دخلها يثاب او يعاقب ولو سلم ان عدم

الاثابة والمعاقبة فيهما لانيا في كونهما داري ثواب وعقاب فلا نسلم ذلك على
الاطلاق بل انما هو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب ومستحقيهما وهم المكلفون
عندهم فكل من استحق الثواب ودخل الجنة فهو مثاب وكل من استحق العقاب ودخل
النار فهو معاقب والاطفال ليست بمستحقين للثواب والعقاب لان مراد استحقاقهما
بعد الطاعة والمعصية وهما لا يتحققان الا بعد التكليف وهم غير مكلفين وقد نقل
المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بالدخول في قوله
فاومن بك واطيعك فادخل الجنة دخولها مثابا بها مستحقا لها كما يدل عليه اي على ان
المراد بالدخول هو ما ذكرناه السياق وسوق الكلام وهو قوله فاومن بك فادخل
الجنة ولذا اي ولان المراد ذلك فرع دخول الجنة المستفادة من قوله فادخل
الجنة على وجود الايمان والطاعة كما يدل عليه فاء التفريع في قوله فادخل الجنة وكما
مر ايضا من ان المراد بالدخول دخولها مثابا بها مستحقا عليها ونسب الدخول اي
دخول الجنة الى نفسه ولم ينسب الى الله تعالى حيث قال فادخل الجنة ولم يقل فيدخل
الجنة وقس عليه اي الدخول في قوله لو كبرت لعصيت فدخلت النار فان المراد به
دخولها فيها معاقبا عليها مستحقا لها ويدل على ذلك قوله لعصيت ونسبت الدخول
الى نفسه هو الاول فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا وذهب معتزلة البصرة
الى وجوب الاصلح في الدين فقط على الله تعالى وارادوا بالاصلح هنا الانفع اي ما يكون
نفعه اكثر بالنسبة الى العباد وذهبوا الى وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في
معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وقالوا انه فعل بكل واحد غاية مقدوره
من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا فتركه بخل وسفه يجب

يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك وعند نهم القصوى ذلك قياس الغائب على
الشاهد لقصورهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور
غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر
بطاعته وقدر على ان يفعل بالمامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر به فلو
لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه
الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله بالغلظ والتليين الا بما هو انجع
في حصول المراد واقرب الى ترك العناد والجواب عنه ان ذلك بعد تسليم استلزام الامر
الارادة انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز
بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار
هذا في الجبائي الذي هو من معتزلة البصرة وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه للمكلف من اكمال عقله
وتهيئة اسباب التكليف له والهداية الى طريق الحق والالجاء الى الاعمال الصالحة
وادخال الجنة والنعيم واعلى مرتبة اي اعلى العليين او عدم خلقه ثم اماتته
قبل البلوغ والتكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي او خلقه ثم سلب عقله
ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية قبل البلوغ والتكليف بها او غير ذلك
مما يعلم الله تعالى انه اصلح فلزمه اي الجبائي ما لزمه من ارتكاب ان الله تعالى لم يراع الاصلح في
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات
وارتكاب ان الاصلح في حقه تحمل المشاق والخلود في النار في الآخرة وان اماتة
الانبياء والاولياء المرشدين لعباده حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم

الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة وبعضهم اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبروا
ذلك اى لم يعتبروا الانفع فى جانب علم الله تعالى بل اعتبروا فى جانب المعلوم فكل ما
مفسدة بالنسبة الى العباد يجب على الله تعالى تركه وان كان اصلح فى نفس الامر على قول
هذا البعض كابقاء الذى يفسق او يكفر ويموت بلا توبة وتكليفه والتعريض
للنعيم الدائم الذى هو اعلى المنازل فان ذلك وان كان اصلح فى نفس الامر لكنه مفسدة
له لانه لو ابقاه وكلفه وكبر لطغى وعصى واستكبر فيقع فى العذاب الاكبر فلزمه
القول بترك الواجب فى المكلف الذى مات من غير ايمان وزعم ذلك البعض ان
علم الله تعالى منه الكفر والطغيان او الارتداد بعد الاسلام نعوذ بالله على تقدير التكليف
يجب على الله تعالى تعريضه للثواب والهداية الى طريق الحق والالجاء والاعمال الصالحة
والافعال الحسنة لكون ذلك اصلح لحاله وانفع به ملزمة اى ذلك البعض ان يقول
بترك الواجب فيمن مات صغيرا يعنى لزم ذلك البعض ان يقول ان الله تعالى ترك
الاصلح بالنسبة الى الطفل الصغير الذى مات فى الطفولية او التزم ان الابقاء والتكليف
والتعريض والالجاء والهداية والادخال فى اعلى العليين ليس اصلح بالنسبة الى الطفل
المذكور وكلاهما ظاهر البطلان وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين
والدنيا معا لكن ارادوا بالاصلح معنى الاوفق فى الحكمة والتدبير وارادوا بالوجوب
اقتضاء الحكمة وتحقيق ذلك انهم ذهبوا الى ان بعض الامور يشتمل على مصلحة و
حكمة فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشارع وتعيين الحاكم بناء على ثبوت
الحسن والقبح العقليين ولا خفاء فى ان وجود مصلحة وثبوت حكمة فى بعض الاشياء
يقتضى ان يوجده الحكيم الحق والكريم المطلق وهذا معنى وجوب الاصلح على الله تعالى

بمعنى

بمعنى الاصلح فى الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم اى على معتزلة بغداد على هذا التقدير شئ
مما يرد على معتزلة اهل البصرة من ارتكاب ان الله تعالى لم يراع الاصلح فى حق الكافر المعذب
فى الدنيا والآخرة وترك الواجب فيمن مات صغيرا وارتكاب ان الاصلح فى حق الكافر
تحمل المشاق فى الدنيا والخلود فى النار فى الآخرة وان الابقاء والتكليف والتعريض و
الالجاء والهداية والادخال فى اعلى عليين ليس اصلح بالنسبة الى الطفل المذكور ولم يرد
المحشى بقوله لم يرد عليهم شئ ان كلامهم حق وقولهم صدق لا يكون فيه مفسدة اصلا
وذلك لما سيجئ من ابطال قول من قال بالوجوب على الله تعالى مطلقا وابطال الحسن والقبح
العقليين الذى مدار كلامهم عليهما هو الاول فسموا اهل السنة والجماعة وهم
الاشاعرة هذا هو المشهور من اهل السنة والجماعة فى ديار خراسان والفارس والعراق
واذربيجان والشام واكثر الاقطار واعظم الممالك يعنى ان المشهور فى تلك الديار ان
اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة اى اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعرى والمشهور فى
ديار ما وراء النهر المسمى بلسان العجم باب آمو ان اهل السنة والجماعة هم الماتريدية
اى اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين
اى الاشاعرة والماتريدية اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها كالاستثناء
فى الايمان ومسئلة المقلد قال فى شرح المقاصد اشتهر القول بالتكوين عن الشيخ ابى منصور
الماتريدى واتباعه وهم ينسبونه الى قدماء الذى كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعرى
حتى قالوا ان القول منه اى جعفر الطحاوى له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق
اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم فى اثبات
ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات ثم قال

فيه ايضا فقد اشتهر عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان التاثير نفس الاثر وان التكوين نفس
المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده اغنى عن التنبيه فضلا عن الدليل انتهى كلامه وسيجي
في الشرح ان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيا فليس ههنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم
يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات ثم قال واما كون كل واحد
من خصوصيات الافعال كالتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما لا يكاد
يتناهى صفة ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم
يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين
فانه ان تعلق بالحيوة تسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا
الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات واما جواز الاستثناء
في الايمان فذهب كثير من السلف والماتريدية اليه يعني انهم جوزوا صحة قولنا انا مؤمن
ان شاء الله تعالى وكثير من الاشاعرة منعوه اي دخول الاستثناء في الايمان وسيجي دلايل
الجانبين مع ما فيها في ثاني آخر مبحث الايمان ان شاء الله تعالى واما الايمان المقلد فذهب كثير
من العلماء منهم الماتريدية وجميع الفقهاء الى صحته وترتيب الاحكام عليه في الدنيا و
والآخرة ومنعها الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين
بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق الجازم وقد وجدت من غير اقتران بموجب من
موجبات واما المانعون فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال عقلي في
كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع

فيقبل

فيقبل قول النبي عم لحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من
ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير
عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان
لم يكن عند الاشعري على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديقات لكنه عاص بترك
النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان
مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة
بين المنزلتين ولا بد من دخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق
ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل
ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك
بل حكم ابو هاشم بكفره كذا في شرح المقاصد هو الاول قال اهل الحق الظاهر ان
القول بجميع ما في الكتاب من المسائل فالمراد باهل الحق على هذا التقدير اهل السنة و
الجماعة الذين اخبر النبي عم عنهم بالنجاة روي انه عليه السلام قال ستفترق امتي على ثلث
وسبعين فرقة الناجية منهم واحدة والباقي هلك قيل ومن الناجية قال اهل السنة
والجماعة قيل وما السنة والجماعة قال ما انا عليه اليوم واصحابي وفي المواقف واما الفرقة النا جية
المستثناة الذين قال النبي عم فيهم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف
من المحدثين واهل السنة والجماعة انتهى كلامه فعلم مما ذكرنا في الحاشية السابقة وفي هذه
الحاشية ان لفظ اهل السنة والجماعة قد تطلق على اصحاب ابي الحسن الاشعري وقد
تطلق على اصحاب ابي منصور الماتريدي وقد تطلق عليهما وعلى السلف من المحدثين معا

كما يستفاد من كلام صاحب المواقف مع ملاحظة الحديث والظاهر ان المراد باهل السنة
والجماعة في قول المحشي فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة المعنى العام الشامل للاشاعرة
لما ذكر في بحث التكوين انه غير المكون وقد ذهب الاشاعرة الى العينية والماتريدية لما
ذكر في آخر بحث الايمان انه لا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى والماتريدية جوزوه
اما اذا كان المراد المعنى العام فلا يلزم شيء من المفسدة اذ لا يجب شيء ان يكون جميع المسائل
المذكورة في الكتاب متفقا عليها فيما بينهم وبما ذكرناه من ان المراد بما في قوله مجموعا في الكتاب
من المسائل يندفع ما يتوهم من ان هذا التوجيه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس
من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق لان قوله عند اهل الحق لا يصير من مقولة
قول اهل الحق على التقدير المذكور فان قيل قول المص قال اهل الحق مغن عن قوله
فيما سيجيء في اسباب العلم عند اهل الحق فيكون قوله عند اهل الحق مكررا لغوا ما لا طائل تحته
قلنا ذكره ثانيا اهتماما بشانه في صحة المبالغة والتاكيد لنفي مذهب المخالف وان خص
مقول القول بالقول المخصوص اي قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق فالمراد باهل
الحق في قول المص قال اهل الحق في هذه المسئلة اي في هاتين المسئلتين وهم ما عدا
السوفسطائية من اخرهم لان كلام ما عدا السوفسطائية حق في هاتين وعلى تقدير
ان يكون مقول القول مخصوصا يحتمل ان يراد باهل الحق المذكور في الكتاب اهل الحق في جميع
المسائل الاسلامية والاحكام الشرعية وهم اهل السنة والجماعة بالمعنى العام فحينئذ وان
كان ما عدا السوفسطائية كله متفق اللفظ في هذا القول لكن تخصيصهم اي اهل الحق
بالذكر دون ما عداهم من ما عدا السوفسطائية اعتدادا بهم اي باهل الحق فكانهم هم القائلون
به دون غيرهم ففيه مبالغة وتاكيد في حقيقة قول اهل الحق هو الاول وهو الحكم المطابق

للواقع

للواقع قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من الجانب الواقع بملاحظة الجنبية يعني اذا
اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع وقلنا الواقع مطابق للحكم يكون الحكم مطابقا للواقع
بفتح الباء وهو اي الحكم المطابق للواقع من حيث هو كذلك حق لكن لا يلائم اي لا يلائم
ذلك الاعتبار قوله اي قول الشارح بعد ذلك واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة لان سوق هذه العبارة مشعر بان غرض بيان الفرق بين الصدق والحق من جهة
الاستعمال لا من جهة المطابقية والمطابقية فلو فتح الباء في لفظ المطابق يصير نظم الكلام
مشعرا ببيان الفرق بينهما من جهة المطابقية فالملائم لذلك ان يقول واما الصدق فهو
المطابق للواقع بكسر الباء وايضا نقول فتح باء المطابق في قول الشارح وهو الحكم المطابق
رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الجنبية لا يلائم قول الشارح
فيما سيجيء وقد يفرق بينهما بان المطابقة يعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فلو كان الفرق فرقا ايضا بهذا الاعتبار اي باعتبار المطابقة والمطابقية
وذلك يوجب التكرار في بيان الفرق واذا لم يكن فتح الباء رعاية للاعتبار المذكور
تعرض ببيان الفرق بين اعتبار الحق والصدق من جهة المطابقة والمطابقية لم يحكم
المحشي بالمنافاة بين الاعتبار المذكور وبين قول الشارح واما الصدق فقد شاع
اه وقد يفرق بينهما اما بالحكم بعدم الملائمة هو الاول فقد شاع في الاقوال خاصة
يشير الشارح العلامة بلفظ شاع الى ان الصدق قد يطلق على غير القول لكن لا يكون
ذلك الاطلاق شايعا تاما ويدل على ذلك الاطلاق ما قال السيد الشريف قدس الله سره اللطيف
في حواشي التي علقها على شرح المطالع الحق والصدق متشاركان في المورد اذ يوصف
بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق له والفرق بينهما ان المطابقة بين الشيئين

بتقدير نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع
فان نسبة الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها
فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد يسمى حقا بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه
صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع
الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد
مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد يسمى صدقا
ويقال اعتقاد صدق اى صادق وانما سميت بذلك تميزا لها عن اختها انتهى كلامه
هو الاول يعتبر الحق من جانب الواقع يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع
ونسبناه الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها ويسمى
ذلك الاعتقاد المطابق حقا اذ المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه اى ثابتا متحققا اقول كلام المحشي وجه التسمية الحكم المطابق بفتح الباء بالحق
وتوضيحه يستدعي تمهيد مقدمة هي ان لفظ الحق وكذا لفظ الصدق من الالفاظ
المنقولة وقد تقرر في موضعه انه لا بد في النقل من تحقق مناسبة بين المعنى
المنقول اليه والمعنى المنقول عنه بل يجب ان يكون تلك المناسبة ملحوظة عند النقل
والا فلا يتحقق النقل اصطلاحا بل يصير اللفظ الموضوع للمتعدد من الالفاظ
المشتركة واذا عرفت ذلك فنقل لفظ الحق في اللغة موضوع للامر الثابت المتحقق
ثم عنه الى الحكم المطابق للواقع بفتح الباء وبيان تحقق المناسبة المرعية بين المعنيين
المنقول عنه والمنقول اليه ههنا انا نقول ان الحكم انما يصير مطابقا بفتح الباء اذا
نسب الى الواقع اليه وهو متصف بالثبوت والتحقق يعني انه ثابت متحقق فعلى الاعتبار
هذا

الذي يصير فيه الحكم مطابقا بفتح الباء اول ما ينظر اليه انما الواقع المتصف بالمعنى
اللغوي للحق الذي هو الثبوت والتحقق فلا يتحقق اعتبار الحكم المطابق بفتح الباء
الا بعد اعتبار المعنى اللغوي للحق الذي هو الثبوت وكفاك ذلك مناسبة لنقل
الحق عن معناه اللغوي الى الحكم المطابق واما المنظور اولا في اعتبار الثاني فهو
الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الحكم
ونسبناه الى الواقع كان الحكم مطابقا للواقع بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها ويسمى
ذلك الحكم المطابق صدقا وذلك لان المعنى الاصلي المنقول عنه للصدق هو الانباء عن
الشيء اى الاخبار به على ما كان هو عليه في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض الفارض
واعتبار المعتبر واول ما ينظر اليه في هذا الاعتبار الثاني هو الحكم المتصف بالانباء
عن الشيء على ما كان هو عليه الذي هو معنى الصدق فكان اعتبار الحكم المطابق بكسر
الباء لا يتصور الا بعد اعتبار المعنى اللغوي للصدق الذي هو الانباء المذكور وكفى
بذلك مناسبة لنقل لفظ الصدق عن معناه الاصلي الى الحكم المطابق للواقع بكسر الباء
وهذا الوجه الذي ذكرناه لتسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق اولى مما قيل يسمى الاعتبار
الثاني بالصدق تميزا عن اختها التي هي الحكم المطابق بفتح الباء اقول هذا كلام السيد
الشريف وقد نقلت عبارته في الحاشية السابقة وليس فيه ما بين المناسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه التي يجب رعايتها عند النقل بل بيان لفائدة التسمية
مع الكلام السابق اعني قوله لان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه حقا اى ثابتا متحققا مشعر بانه هو بصدد بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول
اليه بخلاف كلام المحشي فانه مظهر للمناسبة بينهما وما ذلك الا وجه الاولية واما وجه صحة

كلام السيد الشريف قدس سره لا يصدر ببيان المناسبة وليس ذلك البيان بواجب
ايضا على من يتصدى ببيان الاصطلاحات فان الواجب انما هو ملاحظة المناسبة
عند نقل الالفاظ عن معانيها الاصلية الى معان اصطلاحية لا بيان المناسبة عند بيان
الاصطلاحات هو الاول معنى حقيقة مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا
مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صفة كذا افاد الشارح في
نظائره قال الشارح العلامة في المطول في جواب من قال تعريف الدلالة اللفظية بفهم
المعنى من اللفظ فاسد لان المراد بالفهم اما المفهومية او الفاهمية وعلى التقديرين لا يصح
حمله على الدلالة لان المفهومية صفة المعنى والفاهمية صفة السامع فلا يكون صفة اللفظ و
الدلالة صفة اللفظ انا لا نسلم ان الفهم ليس صفة اللفظ فان معنى قولنا فهم السامع المعنى من (اللفظ)
او معنى قولنا انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان
الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صيغة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ او
انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا برابطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه
المعنى الا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف
بالدلالة ولبعض الافاضل ههنا يعني به السيد الشريف قدس سره ههنا كلام طويل حاصله
انه لا يمكن حمل قوله فهم السامع المعنى من اللفظ على المعنى الظاهري المتبادر منه بل يجب حمله
على خلاف الظاهر وهو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من غير قرينة لجب المفهوم غير
صحيحة فوجب ان يأول بان يقال ان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم يتسامحون
في ذلك اولم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه بما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم
منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له

اذ لا يكون فهم السامع المعنى من اللفظ بعين هذا المعنى صفة اللفظ ودعوى ان معناه هو بعينه معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ح

فلابد

فلابد ان يقصد لما ذكر في تعريفها معنى موصوفة ثم انه دلالة فهم السامع المعنى من
اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة موصوفة واضحة لا يشتبه فالمقصود من
قولهم فهم المعنى اه هو كون معنى اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فانتظام الكلام و
اتضح المراد وتبين ان قولك اللفظ المنفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا للفظ
بانفهام المعنى منه فان انفهام المعنى ليس صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا
نعم انفهام المعنى منه تدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه صفة اللفظ حقيقة
على قياس وصف الشيء بحال متعلقه فان قيام الاب ليس صفة لزيد مثلا بل يدل
على ما هو صفة له وهو كونه بحيث يكون ابوه قائما وهكذا يجب حمل مثله على
التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فاذا علمت ما تلوناه علمت ان المراد المعنى ح
بقوله مطابقة الواقع اياه فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع لكنهم
تسامحوا في تعبير الحق بناء على ظهور المعنى اقول فيه نظر لا يظهر وجهه الا بعد تمهيد
مقدمة هي ان صفة الشيء قد يكون باعتبار حاله وقد يكون باعتبار متعلقه وعلى
التقديرين قد يكون من المحمولات وقد لا يكون منها فان زيدا اذا كان كاتبا مثلا
فالكتابة صفة له باعتبار حاله غير محمولة عليه مواطأة واما اذا لم يكن كاتبا لكن كان
ابوه كاتبا لم يكن الكاتب من غير تقييد صفة لزيد باعتبار حاله لكنها صفتان له
باعتبار متعلقه واما الكتابة المنسوبة الى ابيه فانه من صفات زيد باعتبار حاله
وليست من الكتابة صفات ابيه لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه الا
انه لو اشتق الكاتب من الكتابة ثم اضيف الى الاب هكذا كاتب الاب فانه يصح
حمله على زيد بانه يقال زيد كاتب الاب ولا ينكره طبع مستقيم وعقل سليم ولا يصح

ولا الكاتب

والكاتب المشتق منه ايضا صفة له باعتبار حاله لكنه محمول عليه ح

حمله على ابيه بان يقال اب زيد كاتب الاب عند فرض عدم كتابة جد زيد مع فرض
كتابة ابيه دونه ولا خفاء في ان مصداق الاتصاف صحة الحمل فعلم ان كتابة الاب في
المادة المذكورة صفة لزيد باعتبار حاله وكذا كاتب الاب وليس من صفات ابيه
لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه لانتفاء صحة الحمل الذي هو المصداق وهذا امر
ظاهر في غاية الظهور واذا تمهدت تلك المقدمة فنقول اذا اعتبرت المطابقة من
جانب الواقع فالمطابقة صفة للواقع باعتبار حاله وكذا المطابق بكسر الباء لكن المطابقة
ليست من الصفات المحمولة بخلاف المطابق وبهذا الاعتبار لا يكون المطابقة من صفات
الحكم باعتبار حاله بل يكون من صفاته باعتبار متعلقه لكن مطابقة الواقع اياه من صفات
الحكم باعتبار حاله بدليل صدق الحمل ولا يكون من صفات الواقع لا باعتبار حاله ولا باعتبار
متعلقه الا يرى انه لو قلنا الحكم مطابق اياه الواقع يحكم العقل بصدقه ويشهد الوجدان
بصحته ولو قلنا الواقع مطابق اياه الواقع ينكره ويمجه لامتناع تصور المطابقة بين
الشيء ونفسه كما هو المشهور لكن لما كانت تلك الصفة اي مطابقة الواقع اياه مركبة
لا يمكن ان يشتق منه صفة واحدة كما يمكن ذلك في الدلالة والكتابة وغير ذلك وكلام
الشارح العلامة في المطول الذي نقلناه صريح فيما ذكرناه وعلم مما بيناه لك فساد ما
قال السيد الشريف قدس سره من ان قولك اللفظ المنفهم منه المعنى ليس في الحقيقة
وصفا للفظ بانفهام المعنى وذلك لان المنفهم منه المعنى لا يصح حمله الا على اللفظ فيجب
ان يكون صفة له وكذا علم فساد قوله ان قيام الاب ليس صفة لزيد وذلك لان قائم
الاب لا يصح حمله في المادة المذكورة الا على زيد كما عرفت فيجب ان يكون صفة له على انا
نقول يمكن التطبيق بين الكلامين اي كلام صاحب المطول وكلام السيد الشريف قدس سره

وبيان

وبيان ذلك هو ان الشارح صرح فيما نقلناه بان المراد بفهم السامع المعنى من اللفظ
او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق
وليس في كلامه اشارة الى ان هذا المعنى هو المعنى الحقيقي للفهم او الانفهام فلا
منافاة وكلام المحشي مشعر بالمنافاة بين الكلامين كما لا يخفى على من له ذوق سليم
قوله الاول ما به الشيء هو هو لا يقال هذا التعريف للماهية فاسد لانه غير مانع
عن دخول الاغيار لانه صادق على العلة الفاعلية بالنسبة الى المعلولات الخارجية
عنها فان الابن مثلا لا يصير ابنا الا بالعلة الفاعلية لما تقرر في مقامه من
ان الموجودية متقدم على فاعلية الماهيات في نفس الامر بمعنى ان الابن ما لم يوجد صح
وكان في حيز العدم لم يكن ابنا لعدم ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون
ابنا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه والى هذا اشار المحقق
الطوسي في كتاب مصارع بقوله وان علم ان وجود المعلولات في
نفس الامر متقدم على ماهياتها انتهى كلامه واذا عرفت ذلك علمت انه لا يصير شيء
شيئا من الماهيات والحقائق والهويات الا بفيض جود العلة الموجودة
فيصدق تعريف الماهية عليها فيلزم ان يكون العلة الموجودة ماهية لمعلولاتها
هف لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجودا اي الفاعل هو الذي يجعل الشيء
موجودا اي يجعله متحدا مع الموجود ولا يكون الفاعل عبارة عما به الشيء ذلك الشيء
اي لا يكون الفاعل ما يجعل الشيء شيئا والماهية ماهية اذ الماهية ليست بجعل الجاعل
بان يجعلها تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها كما حكي عن الشيخ

ای الفاعل

عند وقوع الشك ح

ابا علي سينا انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل
لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا وايضا نقول ان الانسان مثلا
لو كان انسانا بتاثير المؤثر وجعل الجاعل لوقع الشك في كونه انسانا عند وجود المؤثر
والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشي لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان
انسانيته الان فيه بتاثير المؤثر لما كان كذلك وتقدم الموجودية على فعلية الماهيات
في نفس الامر لا يستلزم وقوع التاثير في الماهية وكونها مجعولة بجعل الجاعل بمعنى الشي
ما لم يصير موجودا وكان في حيز العدم لا يكون شيئا من الماهيات بل يكون مسلوبا عن
نفسه وليس كذلك لان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فيصدق
قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجة لعدم الموضوع في
الخارج لا لعدم الاتصاف بالمحمول مع وجود الموضوع فلا يحتاج الى الجاعل في جعله
الشي ما لم يصير موجودا يصدق سلبه عن نفسه واذا جعل الجاعل موجودا ثبت
لنفسه من غير احتياج الى جاعل يجعله ذلك الشي ويوجب اتصافه بنفسه وكيف فان
ثبوت الشي لنفسه ضروري واجب فلا يحتاج الى الغير اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب
على ان الباء في تعريف الفاعل اي ما به الشي للسببية ومؤداه ان الفاعل ما يكون سببا موجودا ح
لوجود المعلول وموجدا له وانه لا يكون في تعريف الماهية للسببية بل للمناسبة او
لغير ذلك مما يناسب المقام من الالصاق او المصاحبة او غير ذلك وانا قلنا ان الباء في تعريف
الماهية ليس للسببية لان ماهية الشي عينه ويمتنع ان يكون الشي سببا لنفسه على
انه يلزم ان يكون الماهيات كلها مجعولة فنقول ح مجرد ذلك التفرقة كاف للاحتراز عن العلة

الفاعلية

الفاعلية فلا احتياج الى اخذ الموجود في تعريف الفاعل فان قلت لو كان مدار دفع النقض
بالعلة الفاعلية التفرقة بين الموجود والشي واخذ الموجود في تعريف الفاعل بدلا
عن الشي الواقع في تعريف الماهية فانما يندفع النقض اذا ثبت المغايرة بين الموجود
والشيئية وبين الموجود والشي ولم تثبت بعد بل نقول الشي عندنا بمعنى الموجود
كما سيجي فيرد الاشكال وهو النقض بالعلة الفاعلية وذلك لان المحصل تعريف الماهية
هي ح ح يصير هكذا ما به الموجود موجود وهو بعينه يصدق على الفاعل ويلزم ان يكون الماهيات
كلها مجعولة بل ان يكون جاعل الماهيات انفسها قلت لا نم ان الشي بمعنى الموجود فان
الشي يعم الموجودات والمعدومات ولو سلم الاتحاد بحسب الذات فلا نم الاتحاد بحسب
ذلك ح المفهوم وبعد التسليم لا نم ان محصل تعريف الماهية يصير هكذا ما به الموجود الموجود
فلا يصدق ذلك التعريف على الفاعل لانه ما به الموجود موجود وكم من فرق بين ما به
الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول والماهية هي
حمل ح الثاني كما مر اقول بيان الفرق بين المفهومين يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان مفهوم
الموجود اذا كان منكرا على شي يراد به نفس المفهوم لا ما اتصف بالمفهوم كما تقرر
في علم المنطق فقولنا ما به الموجود موجود اشارة الى منشا اتصاف ذات الموجود
يوصف المحمول الذي هو الموجود في قولنا ما به الموجود موجود ح — التي هي الموضوع الحقيقي في قولنا الموجود موجود بسبب اتصاف ذات الموجود
بالوجود ومعطي الوجود لذات الموجود ولا نعني بالفاعل الا هذا واما اذا حمل الموجود
المعرف باللام على الشي فيراد به الذات المتصف بالوجود لان الالف واللام في اسم
الفاعل بمعنى الذي فمعنى الموجود المعرف باللام الذي وجد اي الذات المتصف بالوجود
فيصير مؤدى قولنا ما به الموجود ذلك الموجود بسبب ثبوت الذات المتصف بالوجود

تلك الذات المتصف بالوجود ليس ذلك الا نفس ذات الموجود لان ثبوت الشيء
بنفسه واجبة في حد ذاته غير محتاج الى الغير اصلا ولا نعني بالماهية الا هذا اي ذات
الشيء فان قيل لا معنى لكون الشيء سببا لثبوته لنفسه لان ثبوت الشيء بنفسه لو كان محتاجا
الى نفس ذلك الشيء لكان ذلك الشيء متقدما على ثبوته في نفسه ففي مرتبة التقدم لا يكون
الشيء ثابتا لنفسه فيكون مسلوبا عن نفسه فلا يكون الثبوت ضروريا واجبا وقد فرضناه
واجبا ضروريا وايضا سلب الشيء عن نفسه ما دام الشيء ثابتا امر بديهي الاستحالة
قلنا نعم ان الامر كما قررته لكن السببية ههنا ليست محمولة على السبب الحقيقي وبيانه
ذلك ان الامور المحمولة على الشيء قد يكون بعضها بحيث لا يثبت للشيء الا بواسطة امر
خارج عن الطرفين كالوجود بالنسبة الى الممكنات فقد يكون بعضها بحيث لا يحتاج
الى امر خارج عن الطرفين بل لو قطع النظر عن جميع ما عداهما لكان احدهما ثابتا
للآخر ح قد يكون ذلك المحمول خارجا عن الشيء الموضوع ويكون ثبوته لذلك الموضوع
محتاجا الى امر خارج عنه اي عن المحمول لكن لا يحتاج الى غير ذلك الشيء كالوجود بالقياس
الى الواجب تعالى على رأي المتكلمين وقد يكون عينه فلا يحتاج في ثبوته لذلك الشيء الى غير
نفسه فعبر عن هذا الاستغناء بسببية الشيء لثبوته لنفسه تجوزا وتميزا لذلك القسم الثالث
عن الاولين فاذا علمت ان المعنى المقصود من قولهم ما به الموجود موجود ذلك الموجود وهو
نفس ذات الموجود ظهر لك الفرق بين القولين وعدم صدق تعريف الماهية على الفاعل
من حيث انه فاعل وان صدق عليه من حيث انه ماهية من الماهيات ولا فساد فيه فان قيل
فعلى هذا يلزم لكل موجود ماهية على حدة فيصير افراد الانسان ماهيات مختلفة اذ لكل فرد
من افراد الانسان ذات ممتازة عن ذات الآخر قلنا المراد بالذات الذات الكلية المشتركة

في قولهم ما به الموجود موجود معطي الوجود
وموجب الاتصاف بالوجود

التي

التي هي جزء الهوية بحسب الذهن او المراد بالماهية المتشخصة التي هي نفس الهوية حقيقة ٣
فانهما متحدان بالذات كما سيجيء في الشرح من ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه وباعتبار
تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية فلا اشكال وبه اي بما ذكرناه من بيان
التوفيقين يظهر لك ان الضميرين امر فوعين المنفصلين اي قولنا هو هو للشيء يعني
ان مرجع الضميرين هو الشيء في قولنا ما به الشيء وقد يجعل احدهما اي احد الضميرين
المنفصلين للموصول والآخر للشيء فيصير محصل التعريف هكذا ماهية الشيء هي التي
بها الشيء هي هي اي في كون الشيء هي لا يحتاج الى غيرها فلا يتجه هو الاشكال بالفاعل بالقياس
الى المعلول لان الفاعل ليس مما يصير الشيء به عينه فان المعلول لا يكون عين الفاعل حتى
ان العينية لا يجعل الا بالفاعل بمعنى انه لا يحتاج الى غيره لكن ينتقض ح اي حين
اذا جعل احد الضميرين للموصول والآخر للشيء ينتقض ما هو المتبادر من ظاهر التعريف
بما ليس بماهية كالذاتي الداخل بالماهية بل بالعرضي الخارج عنها كالناطق والضاحك
اذ الناطق ما به الانسان ناطق فيلزم ان يكون الناطق ماهية الانسان فان الانسان
لا يصير ناطقا الا بالناطق وكذا الضاحك ما به الانسان ضاحك فيلزم ان يكون الضاحك ايضا
ماهية الانسان فان الانسان لا يصير ضاحكا الا بالضاحك وهكذا حكم ساير الذاتيات
والعرضيات ود عليه انه ان حملت السببية على السببية لم يصدق التعريف على الشيء حقيقة و
من الحقائق والماهيات فان الحيوان الناطق ليس سببا لكون الانسان حيوانا ناطقا
قر وكذا لم يصدق التعريف على الشيء من العرضيات والذاتيات فان الضاحك مثلا لا يكون
سببا لكون الانسان ضاحكا فان سبب الضحك ليس الا ما في الانسان من التعجب وادراك
الامور الغريبة وهكذا الامر في ساير العرضيات فان اسباب تحققها في موضوعاتها ليس

الا انا لما ما يلحقها وما يفارقها من العوارض دون ذوات تلك العرضيات وفي

على ذلك الناطق وغيره من الذاتيات وان لم نحمل السببية على السببية الحقيقية

بل نكون المراد بها ما حققناه آنفا فهو لا يصدق الا على حقايق الاشيا وما هياتها

وليست العرضيات ولا الذاتيات مما يصدق عليه فان الانسان في كونه ضاحكا

محتاج الى الامور الخارجية عن الضاحك والانسان في كونه ضاحكا الى امر خارج

عن الضاحك وهكذا الامر في الذاتيات فلم ينتقض التعريف لكن لا دخل في لانشا

الضمير في صحة التعريف لان مناط الصحة ما حققناه سابقا وكان في لفظ الظاهر

في قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اشعار الجواز الى دفع النقض بهذا الوجه

الذي ذكرناه واما ما اجاب به البعض عن هذا النقض من ان المراد بما هو الاني في

المفهوم فيصير مؤدى الكلام هكذا ماهية الشي ما يكون اللفظ الدال مرادفا للفظ علمها ح

الدال على ذلك ولا خفاء في انه لا شي من الالفاظ الدالة على العرضيات مرادفا للالفاظ على المعروضات وكذلك لا شي من الفاظ الدالة على الذاتيات مرادفا للالفاظ الدالة ح

الدالة على ذي الذاتيات فلا نقض اصلا لا يخلو من حزازة اذ حمل ما هو بمعنى الاني

في المفهوم خلاف المتبادر وخلاف الاصطلاح لان ما هو في اصطلاح اهل

الميزان وعلم النظر والاستدلال عبارة عن الاتحاد في الذات مع التغاير في المفهوم

فلا يرتكب خلاف المتبادر مع ظهور الوجه الصحيح الذي ذكرناه فان الوجه الذي

ذكرناه وان كان فيه تجوز ايضا لكنه ليس فيه بعد في هذه المرتبة هذا اي فخذ هذا

الذي ذكرناه وتفكر فيه حتى يظهر لك ما فيه او مع هذا الذي ذكرناه فاعرض عنه ولو

قيل في التعريف ما به الشي هو بحذف احد الضميرين لكان مفيدا للمراد بتمامه مع كونه اخصر

واسلم ظاهر لا يحتاج الى البيان هذا نهاية تحرير كلام المحشي في هذا المقام وان وقع في موضع

القبول

[illegible]

القبول فهو غاية المسئول والا فالمرجو ان يدره بالحسنة السيئة اذ هذا غاية جهدي

في تحرير مراده ونهاية اجتهادي في تقرير مرامه ومع ذلك لا يخلو عن التمحلات وازتكاب

المسامحات وفوق كل ذي علم عليم والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب منه

الاول ما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض كانه يستفاد من هذه العبارة

ان كل ما يمكن تصور الماهية بدونه فهو من العرضيات وهذا لم يصدق تلك الكلية على

اطلاقه لجواز تحقق تصور ذي الذاتي كالانسان بدون ذاتياته كالناطق والجوهر

والقابل للابعاد الثلثة والمتزايد في الاقطار الثلثة والحساس والمتحرك بالارادة

وبان يتصور ذو الذاتي بوجه عرضي لا بذاته المجملة ولا بذاته المفصلة اشار المحشي

الى توجيه ذلك اي بالكنه يعني ليس المراد بالتصور في القضية المذكورة مطلقا بقوله

التصور الشامل لتصور الشي بالوجه وتصور الشي بالكنه ولا التصور الخاص

الذي هو تصور الشي بالوجه بل المراد به التصور بالكنه وقوله واما تصوره بالوجه المقيد خ

فقد يمكن بدون الذاتي ايضا اشارة الى سبب تفسير المتصور بالكنه حتى لا ينتقض

بما قيل عليه اي على كلام الشارح يستفاد منه اي من قوله ما يمكن تصور الانسان

بدونه فانه من العوارض ان تعريف الذاتي هو ما لا يمكن تصور الشي الذي هو ذو

الذاتي بدونه اي بدون ذلك الذاتي فيرد عليه اي على تعريف الذاتي انه غير جامع عن دخول

الاغيار لصدقه على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهي التي يمتنع انفكاكها من

الماهية ويكون تصورها مستلزما لتصور الماهية وذلك لصدق التعريف على اللوازم

البينة بالمعنى الاخص لامتناع تصور الماهية الموصوفة بدون تلك العوارض و

يؤيده ما افاده المحقق قطب الملة والدين الشيرازي في شرحه للمطالع حيث قال ذكروا

بالتصور بالكنه يعني لو لم يعتبر التصور به بل في مطلق التصور او التصور بالوجه لا ينتقض الكلية بالذاتيات اذ يمكن تصور ذي الذاتي بدونها ولو بوجه فوجب تفسيره ح

للذاتي خواصا منها الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي و
تصور معه الماهية امتنع الحكم بسلب عنها بل لا بد من ان يحكم بثبوته لها الثانية انه يجب
اثباته للماهية على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره موصوفة به اي مع التصديق
بثبوته لها وهي اخص من الاولى لان التصديق اذا لزم من مجرد تصور الماهية يلزم
من تصورين بدون العكس ثم قال فهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم
البينة بالمعنى الاعم والثانية بمعنى الاخص انتهى كلامه اقول اعلم ان للذاتي خواص كما
قرره الشيخ في الشفاء احديها ما يكون تصوره في الحاجة الذاتي بذاته الجملة مشتملا على
تصوره بوجه اجمالي وبيان ذلك ان معرفة الشيء قد يكون بامر خارج عنه عارض له كتصور
الانسان بوجه الضاحك بان يتصور الضاحك وقد يكون بامر داخل كالناطق بالنسبة
الى الانسان فانك اذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه وقد يكون بامر
داخل وخارج كليهما كالناطق الضاحك مثلا بالقياس الى الانسان فان تصوره مما تصور
الانسان وقد يكون بجميع اجزائه على التفصيل وان ذلك التفصيل مع البعض ويسمى ذلك كنها
كالحيوان الناطق للانسان فان تصوره تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا وان
ذلك التفصيل في البعض وانما قلنا ان ذلك التفصيل مع البعض لانه لم يتصور جميع
اجزاء الانسان بالتفصيل فان الجسم والجوهر والنامي والحساس والمتحرك بالارادة
والقابل للابعاد الثلثة اجزاء للانسان ولم يكن متصورة بالتفصيل لكن الحيوان والناطق
متصوران بالتفصيل والحيوان مشتمل على سائر الاجزاء ولذلك القدر من التفصيل سمي
كنها وبالجملة اذا كان الشيء متقوما بالاجزاء الاولية منفصلة يسمى كنها وقد يكون معرفة
الشيء بجميع اجزائه لكن لا على التفصيل في شيء منها كتصور ما وضع لفظ الانسان بازائه

كان صح

السبيل صح

في اللغة

في اللغة المعبر عنه بالفارسية بآدمي ويسمى ذلك ذاته المجملة فاذا تصورته بهذا
الوجه فان سئلت عن كل واحد من اجزائه من الجوهر الجسماني النامي الحساس المتحرك
بالارادة القابل للابعاد الثلثة والحيوان الناطق بانها هل هي داخلة في متصورك
ام لا فانت قادر قدرة في الجملة على الحكم بانها داخلة في متصورنا وان سئلت عن
العوارض كالضاحك والكاتب والماشي وغير ذلك فتقدر قدرة في الجملة على الحكم
بانها ليست داخلة في متصورنا فما يقال ان تصور الشيء بذاته لا يمكن بدون
ذاتياته ويمكن بدون عرضياته لازمة كانت او مفارقة بينة كانت او غير بينة
يراد به ما ذكرنا من ان ذاتيات الشيء داخلة في ذاته المجملة وعرضياته خارجة
عنها فتصور الشيء بذاته المجملة مشتملة على تصور ذاتياته اشتمالا في الجملة بالضرورة
ولم يكن مشتملا على تصور عرضياته اصلا بالضرورة ومدار كلام الشارح المحقق
بجواز ان الذي ذكرناه فيستفتى ذلك من تغير التصور بالكنه وبندفع بذلك ما قيل
ان تعريف الذاتي بما لا يمكن تصور الشيء بدونه ينتقض باللوازم البينة بالمعنى الاخص
انتقاضا ظاهرا وجوابه اي جواب النقض الذي اورده القائل المذكور على تعريف
انتقاضا صح
الذاتي المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
على ما افاده المحشي رحمه الله انا لا نم ان المستفاد منه تعريف للذاتي لجواز ان يكون المستفاد
من كلامه حكم للذاتي عام له ولغيره من اللوازم البينة بالمعنى الاخص وبعد تسليم الاستفادة
بطريق التعريف لا نم ان شمول التعريف لغير المعرف يوجب فساده وانما يكون
كذلك عند قدماء المنطقيين فلا يدفعه لجواز التعريف بالاعم عندهم ولو سلم فنقول
ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار والملاحظة بالقصد والاختيار

يكون ذلك صح

كلام ابن سح

بناء على ان التفصيل الذي
يرجع الى اللازم في التعريف قد ما خوذه

على ما نص عليه السيد المدقق والسيد المحقق الشريف الجرجاني في حواشي
شرح المطالع فامكن تصوره اي تصور الملزوم بدونه اي بدون اللازم في الجملة
وذلك اذا لم يكن الملزوم ملحوظا بالقصد مخطورا بالبال بخلاف الذاتي فانه لا يمكن
تصور ذي الذاتي بدونه اصلا كما مر تحقيقه في شرح المطالع هكذا ومنهم من زعم
ان اللازم القريب اي بلا واسطة بيّن بمعنى ان تصور الملزوم يستلزم تصوره
لان الملزوم هو امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك العارض عن الماهية لا
بواسطة يكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فاينما يتحقق ماهية الملزوم يتحقق
اللازم فمتى حصلت في العقل حصل واعترض على نفسه بان ذلك يقتضي ان يكون الذهن
منتقلا من كل ملزوم الى لازمه والى لازم لازمه حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع
العلوم واجاب بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرأ
على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر انتقاله وجوابه ان اعتبار
الوسط الثابت بحسب التعقل ما للملزوم الثابت في نفس الامر اذا لم يكن بوسط
لم يلزم ان يكون الملزوم وحده مقتضيا للازم اقتضاء عقليا وفي حاشية شرح
المطالع هكذا يمكن تقرير الاعتراض بوجهين احدهما ان يقال لو استلزم تصور الماهية
تصور لوازمها القريب لزم ان ينتقل الذهن من كل ملزوم الى لازمه القريب ومن
لوازمه القريب ومن لوازمه القريب الى لازمه القريب وهكذا اذ كل معلوم له لازم
قريب فيلزم انتقال الذهن من كل لازم الى اخر حتى يحصل فيه جميع اللوازم الواقعة
في تلك السلسلة بل جميع العلوم اي التصديقات المتعلقة بتلك اللوازم وذلك باطل
قطعا سواء كانت تلك اللوازم متناهية او غير متناهية وثانيهما ان يقال لو استلزم تصور

الماهية

الماهية تصور لازمها القريب لزم من تصور الماهية تصور جميع لوازمها مطلقا
سواء كانت بواسطة او بغير واسطة لان اللازم ان لم يكن بواسطة فظاهر وان
كان بوسط فلزوم ذلك الوسط ان كان بلا وسط فكذلك وان كان بوسط فلزوم
ذلك الوسط ان كان بلا وسط فكذلك وان كان بوسط فلا بد من الانتهاء الى وسط
لازم بغير وسط وهكذا حتى يتعقل جميع اللوازم القريب بل جميع العلوم المكتسبة
اي جميع اللوازم بوسط وتقرير جوابه هو ان المستلزم المتصور اللازم تصور الملزوم
التفصيلي اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا بالقصد مخطورا بالبال استلزم تصوره
على هذا الوجه تصور لازمه القريب وليس يلزم من هذا انتقال الذهن من كل ملزوم
الى لازمه على احد الوجهين المذكورين لجواز ان يطرأ على الذهن في بعض هذه المراتب
ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يكون ملتفتا اليه قصدا فلا يلزم تصور لازم اللازم
فلا يلزم انتقال الذهن من كل لازم الى لازم اخر ورد هذا الجواب بان الدليل الذي حكي
به يدل على ان مطلق تصور الملزوم يستلزم اللازم لان الماهية اذا كانت وحدها
مقتضية كان حصولها في العقل كافيا في حصوله فاشتراط الاخطار في الاستلزام
ينافي ما اقتضاه دليله وتقرير جواب الشارح عما ذكره ذلك الذاهب ان اعتبار الوسط
بحسب التعقل وهو انا لا نسلم انه اذا لم يكن بين اللازم والملزوم وسطا كان ماهية الملزوم
وحدها مقتضية للازم اذ لا يلزم من عدم الوسط بينهما في التعقل ان لا يكون بينهما
واسطة في نفس الامر فلا يلزم من انتفاء الوسط ان يكون الملزوم وحده مقتضيا
للازم اقتضاء عقليا بحيث اذا حصل الملزوم في العقل حصل لازمه فيه وان سلم انتفاء
الواسطة واستقلال الماهية بالاقتضاء لكن الواجب في اتصاف الماهية باللازم

تصور اللازم بالنسبة الى الملزوم من الحيثيتين [illegible] نعم قد بيّن ان الملزوم لا يستلزم تصور ... الى التصور ومن التصورات

لزم لازمه

بعد جب

عكس خ

له

م

في الذهن وليس يلزم منه ان يكون ذلك اللازم متصورا فان المثلث متى حصل في العقل
كان متصفا بمساواة زواياه لقائمتين وربما لم يكن تلك المساواة معقولة اي هذا كلام
السيد الشريف قدس سره العزيز وايضا يمكن ان يجاب عن النقض المذكور بان
يقال لانم صدق تعريف الذاتي وهو قولك لا يمكن تصور ذي الذاتي بدونه على اللوازم
البينة بمعنى الاخص فان المراد به هو ان لا يكون زمان ذي الذاتي مغايرا لزمان تصور
الذاتي بل يكون تصورهما معا في الزمان بمعنى تصور زمان ذي الذاتي عين زمان تصور
الذاتي واللوازم البينة بالمعنى الاخص وان امتنع انفكاكه عن الملزوم لكن لا بمعنى ان زمان
تصور الملزوم هو بعينه زمان تصور اللازم البينة بالمعنى الاخص لانه بديهي الاستحالة
لانا نعلم بالضرورة ان زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم بل بمعنى ان زمان تصور اللازم
تابع لزمان تصور الملزوم مقارن له متصل به بحيث لم يتخلل بين زمانيهما زمان اصلا
فاذا كان تصور الملزوم في زمان وتصور اللازم في زمان آخر انفك اللازم عن الملزوم
في هذا الزمان بخلاف الذاتي فان تصوره لا يقع الا في زمان تصور ذي الذاتي فلا انفكاك
وبالجملة ان الانفكاك قد يتحقق بمجرد تغاير زماني المنفك والمنفك عنه وقد يتحقق بواسطة
تخلل الزمان بين زمانيهما واللازم وان لم ينفك عن الملزوم بالاعتبار الثاني لكنه ينفك
عنه باعتبار الاول لما عرفت من ان زمان تصور اللازم مغاير لزمان تصور الملزوم
بخلاف الذاتي فانه لا ينفك عن ذي الذاتي في شيء من الاعتبارين وهذا القدر من الفرق
بين الذاتي واللازم كاف في هذا المقام اي في مقام دفع النقض باللوازم البينة
بالمعنى الاخص عن تعريف الذاتي بحدانا كما نعلم بالضرورة ان زمان تصور اللازم
مغاير لزمان تصور الملزوم كذلك نعلم بالضرورة ان زمان تصور الجزء مغاير لزمان تصور

الكل

الكل الا ترى ان تصور الجزء متقدم على تصور الكل بالزمان اذا كانت الاجزاء متصورة
بالتفصيل ولا خفاء في ان زمان التصور السابق بالزمان سابق بالزمان على زمان
تصور اللاحق بالزمان والسابق بالزمان مغاير للاحق بالزمان فانفك الذاتي عن
ذي الذاتي في هذا الزمان ويعضده ما افاده العلامة التفتازاني في المطول حيث
قال اما بيان اختلاف مراتب اللزوم في الوضوح انه يجوز ان يكون المعنى جزءا من شيء وجزء الجزء من شيء حـ
آخر فدلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء منه مثلا دلالة الحيوان على الجسم اوضح
من دلالة الانسان عليه ودلالة التراب اوضح من دلالة البيت عليه فان قيل
ينبغي ان يكون الامر بالعكس لان فهم الجزء سابق على فهم الكل فان المفهوم من الانسان
اولا هو الجسم ثم الحيوان ثم الانسان قلنا نعم الامر كذلك لكن المقدم هنا بان
بان التضمن تابع للمطابقة لان المعنى التضمني انما ينتقل اليه الذهن عن الموضوع
له فكانهم بنوا ذلك على ان التضمن هو فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل وكثيرا ما
يفهم الكل من غير التفات الى اجزائه كما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء ان الجنس ما لم يخطر
بالبال ومعنى النوع بالبال ولم تراع النسبة بينهما الى هذه الحالة لا يلتفت الذهن
الى الجنس انتهى ما في المطول وعلم منه ان تصور الجزء سابق وقد يتأخر ايضا فيجب ان يكون
زمان الجزء مغايرا لزمان الكل فلم يحصل الفرق بين الذاتي واللازم بالوجه الذي ذكره المحشي الذي
رح لا يقال هذا انما يتم فيما عدا الجزء الاخير فان زمان تصوره بعينه زمان تصور الكل
لانا نقول زمان تصور الجزء الاخير جزء زمان تصور الكل فالمغايرة حاصلة بالضرورة
ولا يتوجه ان يقال ان تقدم الجزء ذاتي لا زماني لان زمان تصور الجزء جزء زمان تصور
الكل مغاير له سواء كان تقدم الجزء بالذات او بالزمان ولا محيص عن ذلك الا بان يقال

على ذلك المعنى اوضح من دلالة شيء الذي ذلك جزء من جزئه حـ

اي بعد ان يخطر معنى النوع بالبال حـ اي لا يلتفت الذهن من ...

عدم الانفكاك الذاتي عن ذي الذاتي انما في التصور ذي الذاتي بذاته المجملة
كما حققنا آنفا فانا اذا تصورنا الانسان بذاته المجملة فقد تصورنا جميع اجزائه
بطريق الاجمال في تلك الحالة من غير تفاوت في الزمان وليس امر العرضي كذلك فيحصل
الفرق بذلك ويندفع الاشكال وقيل ايضا ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور
الانسان بدونه الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين اي الطرف
المخالف والموافق يلزم ان يجوز تصوره بالكنه بالعرض لان مؤدى قوله ما يمكن
تصور الانسان بدونه على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص هو ان
تصور كنه الانسان بدون العرض وكذلك تصوره بالعرض ليس بضروري وذلك
لان الطرف المخالف لقولنا تصور الانسان بدون العرض هو قولنا تصور الانسان
بالعرض والامكان الخاص عن الطرفين كما اذا لم يكن تصور كنه الانسان بدون العرض — والا بالعرض ح
ضروريا لم يكن تصوره بالعرض ممتنعا لانه لو كان تصور كنه الانسان بالعرض ممتنعا
لوجب تصوره بدونه فيكون ضروريا والمفروض خلافه هذا خلف واذا
لم يكن تصوره بالعرض ممتنعا يثبت جواز تصوره بالعرض وهو باطل قطعا
وان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام الذي
هو سلب الضرورة عن احد الطرفين اي طرف المخالف للحكم فهو اي امكان تصور كنه الانسان
بدونه لا يكون مخصوصا بالعرض بل هو حاصل في الذاتي ايضا وذلك لان تصور الانسان
بالكنه بدون الذاتي وان كان ممتنعا في نفس الامر لكن الممكن بالامكان العام شامل له — بل ح
للواجب ايضا وذلك لان الممكن العام ان كان مقيدا بجانب الوجود فمعناه ان العدم ليس
بضروري فيشمل الواجب وان كان بجانب العدم فمعناه ان الوجود ليس بضروري فيشمل

الممتنع

الممتنع ايضا يرد عليه ان الامكان هو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
اي ما كانت تلك النسبة ايجابا او سلبا سواء كان امكانا خاصا او امكانا عاما
فقولنا ما يمكن تصور كنه الانسان بدونه في قوة القضية الممكنة الخاصة او
العامة فمؤدى قضية الممكنة الخاصة التي هي ههنا كنه الانسان متصور بدون
تصور العرض لا بكنه الانسان وسلبه عنه ليسا بضروريين فالطرفان المتخالفان
الذان ان يكون الامكان الخاص عبارة عن سلب ضروريتهما في تلك القضية انما
هو ثبوت التصور بدون العرض لكنه الانسان مع جواز سلبه عنه لا تصور
كنه الانسان بالعرض وتصوره بدونه لما عرفت من ان الامكان كيفية النسبة
لا الطرفان او قيدهما فلا يستدعي صحة تلك القضية الا جواز ثبوت التصور
بدون العرض عن كنه الانسان لا يوجب جواز تصوره بالعرض لجواز ان يكون
صدق ذلك السلب بسبب انتفاء التصور رأسا لا بسبب وجود التصور وانتفاء
القيد اعني بدون العرض حتى يوجب تصوره بالكنه بالعرض ومؤدى القضية الممكنة
العامة ههنا هو ان سلب التصور بدون العرض عن كنه الانسان ليس بضروري
ولا شك في عدم تحقق ذلك المعنى في مادة الذاتي لصدق نقيض تلك الممكنة العامة
الذي هو السالبة الضرورية المطلقة في مادة الذاتي وهو قولنا لكنه الانسان
ليس بمتصور بدون تصور جميع الذاتيات بالضرورة وصدق النقيض
من المستحيلات وجوابه اي جواب ما قيل ان اريد الامكان العام فهو حاصل في
الذاتي على ما اختاره المحشي قد سكت اختيار الشق الاول من الترديد اولا اي
اختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ومنع الملازمة التي ادعى القائل المذكور

بالامكان الخاص اي بسبب ضرورة وقوع النسبة الا او قوعها يعني ثبوت التصور بدون العرضي ح

وجواز سلبه عنه وصدق سلب التصور بدون العرض عن كنه الانسان ح

ايا ما وهو مؤدى قوله ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض
يعنى لا نسلم ان جواز تصوره بالعرض لازم الارادة الخاص اذ اللازم لارادة
الامكان الخاص ليس الا امكان تصور الكنه مع تصور العرض لا به اى بتصور
العرض فان تحقق الامكان الخاص وان كان مستلزما لجواز وقوع الجانب المخالف اعنى الطرف
المقابل لكن الطرف المقابل والجانب المخالف لقولنا تصور الانسان بدون العرض
تصوره مع العرض لا تصوره بالعرض والممتنع هو الثانى اى تصور كنه الانسان
بالعرض لا الاول اى تصور كنه الانسان مع العرض ولو سلم ان الطرف المقابل لقولنا
تصور الانسان بدون العرض تصوره بالعرض فلا يتم ايضا بذلك الملازمة المذكورة
وانما يتم اذا كان الامكان متعلقا بالقيد اعنى قوله بدونه وليس كذلك لما عرفت من ان
الامكان كيفية النسبة التامة الواقعة فى القضية فلا يتعلق الا بها وهى فيما نحن فيه قولنا
كنه الانسان متصور بدون العرض بالامكان الخاص فالطرف المخالف هو سلب التصور
بدون العرض عن كنه الانسان فصدق تلك الممكنة الخاصة انما يستلزم صدق قولنا
كنه الانسان ليس بمتصور بدون العرض لا صدق قولنا كنه الانسان متصور بالعرض واين
هذا من ذلك وهذا لا يوجب هذا وقد اسلفناه قبيل ذلك وكان المحشى اشار الى ذلك
بقوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعنى تصور الانسان بدونه يعنى بقوله تصور الانسان
بدون النسبة الواقعة فى قولنا الانسان متصور بدونه لا مفهوم تصور الانسان بدونه
كما هو المتبادر من ظاهر عبارته وذلك لان الامكان كما لا يتعلق بالمقيد اعنى تصور الانسان
بدونه لانه لا يكون متعلق الامكان الذى هو النسبة الايجابية او السلبية فيصير محصول
كلامه هكذا الامكان يعتبر بالنسبة الى النسبة الواقعة فى قولنا كنه الانسان تصور بدون

الكنه

ليس هو

العرض

العرض لا بالنسبة الى القيد اى قيد المحمول اعنى كونه تصوره بدونه واشار بقوله
وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور اى ان الطرف المخالف فيما نحن فيه سلب التصور
بدون العرض عن الانسان لا تصوره بالعرض وانما المستحيل هو الثانى دون الاول
وان صدق ذلك السلب لا يوجب جواز التصور بالعرض لجواز ان صدقه بسبب انتفاء
التصور رأسا لا يوجب التصور وانتفاء القيد وهو بدونه وانما حملنا كلام المحشى
على خلاف ما هو المتبادر من ظاهر عبارته ليكون موافقا لما نقل عنه من توجيه كلامه حيث
قال فى توجيهه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومى
لان الامكان اعتبرت كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليها
فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون
العرض لا كيفية نسبة كون التصور بدون العرض فعدم التصور بدونه مثل
عدم الرومى الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد مع عدم الوصف والظاهر ان
مؤدى هذا التوجيه هو الذى ذكرناه آنفا وانما اوردنا هذا الاعتراض سابقا مع كونه
مذكورا فى كلام المحشى لان كلامه لا يكون صريحا فيه بل يكون مصرحا بخلافه على انا نقول
سلمنا ان الامكان معتبر بالنسبة الى القيد وان الطرف المخالف هو التصور بالعرض
ولان ارادة الامكان الخاص يستلزم جواز تصور الكنه بالعرض ابطل فان ذلك غير بين ولا
مبين لم لا يجوز ان يكون تصور عارض الشىء موجبا لتصور كنهه قال السيد المحقق
السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح الشمسية يجوز ان يكون تصور الشىء مستلزما
لتصور مباينه واذا جاز استلزام تصور عارض الشىء تصور كنهه بطريق الاولى
وبالجملة ما لم يتم على امتناعه برهان فهو غير ممنوع وان لم يطرد ولم يصدق كله اقول هذا انما

لكن لا نم ان تصور الكنه بالعرض صح

الشى تصور مباينه فجواز استلزام تصوره

يتم

[illegible]

اذا كان علم الشيء بالوجه عين العلم بذلك الوجه ومبنى ذلك هو ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه
المسمى بدانشنامه علائى من ان المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية واما الامر الخارجي
الذي هو ذو الصورة فهو معلوم ثانيا وبالعرض وليس بمعلوم بالحقيقة فاذا عرفت
ذلك فاعلم ان الشيء اذا كان متصورا بالوجه فالحاصل في العقل ليس الا صورة ذلك الوجه
فهي معلومة بالذات واما الوجه الذي هو ذو الصورة فهو معلوم بالعرض واما الشيء الذي
هو متصور بالوجه لا يكون معلوما اصلا لا بالذات لعدم حصوله في الذهن والمعلوم
بالذات ليس الا الحاصل في الذهن ولا بالعرض لان الحاصل في العقل ليس صورة المعلوم
بالعرض ليس الا ما يكون صورته حاصلة في العقل وسيجيء لذلك البحث زيادة توضيح و
مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى هذا واختيار الشق الثاني من الترديد ثانيا اي اختار ان المراد
بالامكان الامكان العام ومنع الملازمة الثانية التي هي مؤدى قوله ان اريد الامكان
العام فهو حاصل في الذاتي يعني انا لا نم حصوله في الذاتي على تقدير ان يكون المراد الامكان
العام وذلك لان الامكان العام وان كان شاملا للممتنع على اطلاقه لكن اذا كان مقيدا
بجانب الوجود لا يشمله لان مؤداه ح سلب ضرورة العدم والممتنع ضروري العدم والمراد
ههنا الامكان العام المقيد بجانب الوجود والى هذا اشار بقوله ويمكن اختيار الثاني
بان يراد الامكان المقيد من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا هو الاول وباعتبار
تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص والتعين الذي به يمتاز المتشخص
المعين عن جميع الاغيار وقد يطلق الهوية على الوجود الخارجي والاصيل ايضا وهو
وجود الشيء المتصف به احكامه ويصدر عنه آثاره ويقابله الوجود الذهني والوجود
الظلي وهو الذي لا يترتب به عليه الاحكام والآثار المذكورة وان الشارح قد اطلقها اي

الهوية

الهوية على الماهية باعتبار التشخص وذلك غير مشهور وفي الشرح الجديد للتجريد يطلق
لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا
ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على المفهوم الكلي التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها
اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها
بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق
بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية يعرض
لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد
بالذات ما صدقت عليها الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد
يراد بها الوجود الخارجي اقول الظاهر ان المعنى الذي اطلقها الشارح عليه هو المعنى
المذكور في شرح التجريد اي الحقيقة الجزئية هو الاول فالحكم بثبوت حقائق الاشياء
يكون لغوا او هو جواب الشارح الفاضل عن السؤال ابتداء بانه اي السؤال المذكور ناش
عما ذكره فيما سبق والمنشأ اي منشأ السؤال مجموع امور ثلثة وقد سبق احدها نعريف
الحقيقة بالماهية باعتبار التحقق والوجود وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها
كون الثبوت بمعنى الوجود وانما قلنا ان منشأ السؤال مجموع الامور الثلثة لانه لو
انتفى شيء من هذه الامور الثلثة لا يتحقق اللغوية في قولنا حقائق الاشياء ثابتة اذ لا لغوية
عند تبديل لفظ الحقائق بالعوارض كما في قولك عوارض الاشياء ثابتة ولا عند
تبديل لفظ الاشياء بالمعدومات كما في قولك حقائق المعدومات ثابتة ولا عند تبديل
لفظ ثابتة بالمتصورة كما في قولك حقائق الاشياء متصورة فعلم ان اللغوية انما يتحقق
مجموع الامور الثلثة والقصر على البعض كما فعله البعض تقصير وعين قصور فلا تكن الموجود الخ

من القاصرين حتى لا تكون من الخاسرين والفرق بين المنشاء والمورد لا يسمن ولا
يغني من جوع اذ لا خفاء في ان مورد السؤال ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة من
جهة اللفظ بل انما يكون مورد السؤال باعتبار معناه ولا شك في انه فسر الحقائق
بغير ما ذكر كالعوارض او فسر الاشياء بغير ما ذكر كالمعدومات او فسر الثابتة بغير
ما ذكر كالمتصور لا يرد عليه سؤال الخلا يصير مورد السؤال فعلم ان مورد السؤال
انما يكون ذلك القول بملاحظة امور ثلثة وذلك لا يخفى على من له ادنى تامل وطرف
من التدبر فتامل فتدبر **هو الاول** ربما يحتاج الى البيان اي قلما يحتاج الى بيان
معناه فان اكثر من يسمعه اي قولنا حقائق الاشياء ثابتة يفهم منه من ذلك القول ذلك
المعنى اي يفهم ان المراد منه ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان
والفرس والسماء والارض امور موجودة لا ما يكون حقائق الاشياء في نفس الامر
موجود كما يكون الامر كذلك في مثل واجب الوجود موجود فان اكثر من يسمعه يفهم
منه ان المراد ما نعتقده من ان بعض المفهومات قد يكون موجودا من غير احتياج الى
يحتاج الى الشيء فهو كذلك في نفس الامر وليس معناه ان الموجود في الخارج الغير المحتاج وجوده
الى الشيء اصلا في نفس الامر والحاصل ان اخذ موضوعه اي موضوع قولنا حقائق الاشياء
ثابتة بحسب الاعتقاد بالوجه الذي هو مشهور فيما بين الناس اي الجمهور فهو مفيد بلا
حاجة الى بيان معناه وتعيين المراد فان الشهرة قرينة معينة للمعنى المراد منه اللهم الا ان
يحتاج الى تعيين المراد بالنسبة الى البعض الاذهان القاصرة الذي لم يصل اليه هذا التفسير
وبالجملة فهم المراد من هذه العبارة موقوف على السماع او مشاهدة قرينة فمن لم يسمع
ذلك ولم يشاهد قرينة على تعيين المراد فهو قاصر عن ادراك المراد ولو جعل ربما قوله

الشارح

الشارح ربما يحتاج الى البيان للتكثير لكان له وجه ايضا فكانه اجاب الشارح عما ذكره
المعترض من لزوم اللغوية في الكلام المذكور بان المراد به هو هذا المعنى فهو مفيد بل
يحتاج الى البيان بالنسبة الى اكثر الاذهان يعني ليس ببديهي بالنسبة الى ذلك الاكثر فكيف
يكون لغوا ولا يرد عليه هذا التوجيه ان شعري كشعري كذلك **هو الاول** وليس مثل
قولك الثابت ثابت هذا القول من الشارح نظرا الى قوله وهذا الكلام مفيد
اي ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة مثل المثال الذي ذكره السائل اي قوله الثابت
ثابت فانه اي الثابت ثابت غير مفيد اذ اعتبره اي اعتبر السائل ذلك المثال متحد
الموضوع والمحمول بحسب الحقيقة كما يكون كذلك بحسب الظاهر اذ ليس المراد به ان
ما نعتقده ثابتا فهو كذلك في نفس الامر اذ لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت
حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فيقول ليس مراد السائل
ذلك بل المراد ان المتصف بالثبوت في نفس الامر ثابت في نفس الامر وذلك امر ضروري
لا خفاء فيه اصلا فلا يفيد بخلاف قولنا حقائق الاشياء ثابتة على الوجه الذي اعتبرناه
فهو مفيد بل هو نظري بالنسبة الى كثير من الناس فكيف لا يكون مفيدا وقول
الشارح ولا مثل قول انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله اي قول الشارح
ربما يحتاج الى البيان يعني ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس مثل قوله انا ابو النجم
وشعري شعري فان شعري شعري لا يحتاج البتة الى بيان معناه بالنسبة الى جميع الاذهان
لخفائه يعني لو قلنا ان قوله شعري شعري مفيد لوجب حمله على خلاف الظاهر وليس فيه
قرينة على تعيين المراد لا حالية ولا مقالية ولا يظهر المقصود منه الا بالبيان بخلاف
قولنا حقائق الاشياء ثابتة فان فهم المراد لا يحتاج الى قرينة وبيان الا بالنسبة الى البعض

الاذهان القاصرة

هذه

وهو اي ما ذكرناه من التفرقة امر ظاهر لا شبهة فيه وذلك في بيان الفرق بين قولنا حقايق
الاشياء ثابتة وبين قوله شعري شعري ان تقول قولنا حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى بيان
لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر وهذا اي التاويل هو ان يقال ان المراد
ان شعري الآن كشعري فيما مضى لم ينحط عن درجة الفصاحة والبلاغة لاجل كبر السن كما
ظنه بعض او يقال ان المراد ان شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة والمشهور بالبلاغة
يرد عليه انه ان اراد ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له على المعنى المعنى ح
المتعارف وليس فيه مجاز عقلي ولا مجاز لغوي فلا يحتاج الى التاويل فهو امر بديهي البطلان
وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكن الامر المشهور صار كالحقيقة في انفهامه
من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فلنا بعد التسليم لا يفيد ذلك الاستغناء عن التاويل ح
وكيف فان اللفظ لم يوضع للمعنى المجازي فما يستعمل فيه لا يصح الا بضرب من التاويل اذاه
وقد تقرر ذلك في موضعه فان قيل لا نم ان قوله شعري شعري يحتاج الى البيان بطريق
التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر فان اضافة الشعر الى ضمير المتكلم للعهد والتعيين
المعبر عنه بقولنا الشعر الموصوف بالبلاغة او شعري فيما مضى انما يستفاد من العهد فيكون
مدلولا له فلا يحتاج الى التاويل قلنا التعيين المستفاد من العهد انما هو نوع آخر من
التعيين وهذا المعنى المخصوص والتعيين المعبر عنه بالقول المذكور لا يحصل بجعل الاضافة
للعهد لان معنى العهد على تقدير ان يكون مقصودا من اضافة الشعر الى ضمير المتكلم ليس الا
ارادة بعض اشعار المتكلم معينا لا ارادة جميع اشعاره مع ملاحظة اتصافه بالموصوفية
بالبلاغة وكم من فرق بين المعنيين اي بينهما فرق كثير وذلك ظ يرد عليه ان هذا الفرق
انما يظهر اذا اريد بشعر الشعر الموصوف بالبلاغة واما اذا اريد به الاشعار التي صدرت عنه

فيما مضى

فيما مضى فالظاهر انه لا فرق بينهما والمشهور ان المراد بالبيان في قول الشارح وهذا الكلام
مفيد بما يحتاج الى البيان بيان صدق الكلام ومطابقته لما في نفس الامر لا بيان معناه
كما بيناه في فحينئذ اي في قوله ربما يحتاج تاكيد لكونه مفيدا اي تاكيد لقوله وهذا الكلام مفيد
فان المراد لما ادعى لغوية الكلام وعدم افادته اجيب عنه بان المراد به ذلك وذلك
يفيد افادته معتدا بها وكيف لا فانه يحتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان ويرد عليه
ان شعري شعري ايضا كذلك فانه يحتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان اقول قد
عرفت جواب ذلك في الحاشية السالفة فلا تغفل واعلم ان الشيء عند الاشاعرة
وان كان مرادفا للموجود او مساويا له لكنهم لا ينكرون اطلاقه اي الشيء على ما يعم الموجود
والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء ههنا على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا
كما لا يتوجه على قول من قال حقايق المعدومات ثابتة يرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور
لا يطلق الا على الموجود بالوجود الاصيل فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اسناد
الحقايق اليها قال السيد الشريف رح قد يطلق الحقيقة على الموجود الخارجي فلا يصح
استعمالها في المعدومات وقد يعم فيقال حقيقة العنقاء كما يقال ماهيته فهي بالمعنى
الاول اخص منها بالقياس الى المعنى الثاني على انا نقول ان اللغوية وعدم الافادة
باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الموجود
معتبر في الحقيقة كما عرفت وايضا لا نم صحة قولهم حقايق المعدومات ثابتة اذ لا يكون
للمعدوم حقيقة بالمعنى المذكور فالحكم بثبوت حقيقته باطل مخالف لما في نفس الامر
هو الاول ومن تصورها والتصديق بها وبأحوالها فعلم من ذلك البيان ان اللام
في لفظ العلم الواقع في قول المص والعلم بها متحقق لاستغراق الجنس فيراد به جميع

اي ما نعتقد حقايق الاشياء امور موجودة

ما به الشيء هو هو

الانواع والافراد وانما حملنا اللام على الاستغراق بمعونة المقام اقول توضيح الكلام
في هذا المقام يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان اسم الجنس المعرف باللام كما ذكره الشارح
العلامة في المطول اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه
من الافراد شخصية كانت او نوعية او جنسية وهو تعريف الجنس والحقيقة نحو الرجل
خير من المرأة ونحوه علم الجنس كأسامة واما على حصة من الحقيقة معينة معهودة بين
المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة نحو وليس الذكر كالانثى اى
ليس الذكر الذى طلبت امرأة عمران كالانثى التى وهبت لها وهو العهد الخارجى
ومثله علم الشخص كزيد واما على حصة منها غير معينة باعتبار كونها معهودة في الذهن و
جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من جزئياته وذلك
عند قيام قرينة دالة على ان ليس القصد الى نفس الحقيقة من حيث هى هى بل من حيث الوجود
لا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بل بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد في
الخارج وهو العهد الذهنى ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد يعنى اشير باللام
الى الحقيقة لكن لا يقصد بها الحقيقة والماهية من حيث هى ولا من حيث تحققها في
ضمن بعض الافراد بل في ضمن الجميع وهو الاستغراق ومثله كل مضاف الى نكرة ثم الاستغراق
ضربان حقيقى وعرفى الحقيقى هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة نحو عالم الغيب
وعالم الشهادة اى كل غيب وشهادة والعرفى وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله
اللفظ بحسب متفاهم العرف كقولك جمع الامير الصاغة اى صاغة بلده او مملكته لانه
المفهوم عرفا لا صاغة الدنيا فاذا تمهدت ذلك علمت ان تعريف العلم ليس تعريف العهد
الخارجى ولا الذهنى وهو ظاهر جدا ولا تعريف الجنس والحقيقة اذ ما يراد تعيين افراد العلم

من التصورات

من التصورات والتصديقات كما فعله الشارح لان الملحوظ في تعريف الجنس والحقيقة هو
نفس الحقيقة دون الافراد والحصة فتعين الافراد والحصص على الوجه الذى فعله
الشارح يناسب حمل التعريف على الاستغراق وهذا معنى قوله بمعونة المقام واما القول
بان الاستغراق عرفى راجع الى افراد حقائق فهو في غاية السقوط اذ اللام على لفظ العلم يفيد
الاستغراق في مفهوم اخر ثم اعلم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته اى الاستدلال
على ان صانع العالم موجود عالم قادر مريد الى غير ذلك من الصفات كما يحتاج الى العلم بالثبوت
اى العلم بان الحقائق ثابتة كذلك يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما
اى العلم بان الحقائق حوادث ممكنات لا يمكن فعلية احد طرفيها بالنسبة الى ذاتها بل يحتاج
في وجودها وعدمها الى امر اخر خارج عنها وجه الاحتياج الى الامور المذكورة سيظهر
لك عن قريب في مبحث اثبات الصانع فاذا علمت ذلك علمت ان من قيد الثبوت في كلام
المص وقال لان غرض المستدل في الاستدلال على اثبات الصانع الا بتقييد الثبوت
لانه ما لم يعلم ثبوت الحقائق لم يتصور اثبات الصانع فقد غلط هذا القائل المقيد غلطين
الاول ظن كفاية العلم بالثبوت في الاستدلال على اثبات الصانع ولهذا خصص الثبوت
بالتقييد ولم يعم مطلق العلم ليشمل احوال الحقائق والغلط الثانى ظن وجوب التقييد
فان فى والظن الاول على ما مر من ان الاستدلال على ثبوت الصانع والصفات كما يحتاج
الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان وغيرهما وجه فساد
الثانى هو ان مبنى ظن وجوب التقييد كفاية العلم بالثبوت او عدم استفادته مع
كونه محتاجا اليه استدلال المذكور والاول بطل بما ذكرناه والثانى بما ذكره الشارح
من ان العلم اعم من ان يكون تصورها او التصديق بها او باحوالها فيشمل العلم بالثبوت من غير

الداخل ح

بدون التقييد ح

احتياج الى التقدير هو الاول العلم بثبوتها بتقدير المضاف الى ضمير المجرور المتصل
بالباء فالضمير المجرور راجع على هذا التقدير للحقايق وقيل الضمير المجرور لثبوت الحقايق
المذكور فى ضمن قولنا ثابتة حكما فى قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فان هو راجع
الى العدل المذكور فى اعدلوا حكما والتانيث اى تانيث الضمير المذكور على هذا التقدير
باعتبار المضاف اليه الذى هو الحقايق لا باعتبار المرجع الذى هو الثبوت المضاف نفس
الى الحقايق او نقول انه باعتبار نفس المضاف من جهة انه يكتسب التانيث من المضاف اليه
هو الاول للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه انه اريد بذلك عدم العلم بالجميع
تفصيلا اى ملاحظة اجزاء المعلوم ومراتبه بجميع اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد
فمسلم انه لا علم لنا بجميع الحقايق بالتفصيل المذكور ولكن لا يضرنا ذلك لانه اى العلم
التفصيلى بجميع الحقايق غير مراد من قولنا والعلم بها متحقق فانتفاؤه لا يخل بالمقصود من غير ملاحظة ح
وان اريد عدم العلم بجميع الحقايق اجمالا فممنوع فان الحكم بقولنا حقايق الاشياء ثابتة
يتضمن العلم الاجمالى بالجميع اى ملاحظة خصوصيات الاجزاء قد سبق ان المراد ان ما
نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة بطريق الاجمال وهذا القدر كاف
فيما نحن بصدده لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه فيصير محصل الكلام هكذا والعلم
بالكنه بها متحقق فلو ارجعنا الضمير الى الحقايق يلزم حصول معرفة جميع الحقايق بالكنه
ولو اجمالا وذلك امر بين الاستحالة يرد ان تقييد العلم بالكنه ينافى تقدير الثبوت عليه ح
لان العلم بالثبوت ليس الا من التصديقات والعلم بالكنه من التصورات فتغير
الدعوى لا يثبت مدعى اصل المستدل ولا يتم مقدمات دليله واى حاصل ان قيد العلم
بالكنه لم نقر بنافى تقدير الثبوت الذى هو عين دعوى المعلل وان لم يقيد فالمنع المذكور

قال
منيح من غير قصد لانا نقول لا دليل على هذا القيد مع ان تعميم الشارح فى العلم حيث
من تصدر لتمام التصديق بها وباحوالها ينافيه اى ذلك التقييد لكونه موجبا لتخصيص
العلم بالتصور وعلى تعميم الشارح يتناول التصديق والتصور ولو سلم على جواز
التقييد بناء على ان كلام المعلل لا يجب ان يكون موافقا لكلام الشارح وعدم الدليل
على التقييد لا ينافى التقييد فنقول بطلان القيد اى العلم بكنه جميع الحقايق لا يوجب
تقدير الثبوت بل يجب ان يترك القيد كما ان تقدير الثبوت يصحح المطلوب كذلك ترك بعنى ح
القيد ايضا يصحح فمن اين يلزم التقدير على التقدير لما عرفت لا يمكن بدون ترك القيد
وترك القيد يغنى عن التقييد وقد يقال ايضا فى جواب ما يقال ان الثبوت مقدر انه
ان اريد ان العلم بثبوت جميع الحقايق متحقق فهو غير مسلم لان ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد ان العلم بثبوت البعض متحقق فمسلم لكن لا وجه للعدول عن الظاهر اى خلاف
الظاهر الذى هو تقدير الثبوت فانه كما لا يعلم جميع الحقايق كذلك لا يعلم بثبوت جميع الحقايق
وكما يعلم بعض الحقايق كذلك يعلم بعض الحقايق فمع التساوى ارتكاب تقدير الثبوت بثبوته ح
ترجيح المرجوح فتدبر هو الاول والجواب ان المراد الجنس اى جنس الحقايق فيصير
مضمون الكلام هكذا والعلم بجنس الحقايق متحقق يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان
يكون فى ضمن ما ثبت هو من الاعيان والاعراض لجواز تحققه فى ضمن ما لا ثبت هو منهما فلا كما مر من ان الكتاب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما ثبت هو من الاعيان والاعراض ح
يحصل التنبيه على وجود ما اى وجود ما ثبت هو من الاعيان والاعراض وتحقق العلم
بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فلذلك قال حقايق الاشياء ثابتة والعلم
متحقق فمحصول الاعتراض ان الغرض من ايراد تلك المسئلتين هو التنبيه على وجود المثبت هو
من الاعيان والاعراض وعلى تحقق العلم بالمثبت هو منهما وعلى تقدير ان يكون الجنس لا يحصل التنبيه
المراد ح

على العلم بالمشاهد منهما لان التنبيه على التقدير المذكور لا يكون الا لتحقق العلم بجنس الحقايق
ولا يوجب ذلك تحقق الحقايق وثبوتها في ضمن مشاهد من الاعيان والاعراض لجواز
تحقق الجنس في ضمن ما لا يشاهد منهما وجوابه ان المراد اي مراد الشارح فيما مر هو
التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم به لا التنبيه على ما يشاهد
منهما وعلى تحقق العلم بها فالكلام السابق من الشارح على حذف المضاف وهو لفظ
الجنس او نقول جوابه ان في ذلك الكلام تنبيه على وجود شيء من الاشياء واذا ثبت
شيء من الاشياء الممكنة فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها
يرد عليه ان هذا غير بينة ولا مبينة وانما المعلوم بالضرورة احقية العلة بالوجود
بالنسبة الى المعلول وفي غيرها غير معلوم وعلية المشاهد من الاعيان والاعراض لغير المشاهد
غير معلوم فلا يحصل التنبيه هو الاول وهم العنادية وانهم سموا بذلك اللفظ لانهم يعاندون
مع العقلاء الجازمين بوجود الاشياء من الواجب والممكنات وتحقق النسبة من السلوب
والايجابات ويدعون الجزم بعدم وجود الاشياء اصلا لا واجبا ولا ممكنا وعدم تحقق
نسبة امرها الى اخر في نفس الامر قال السيد الشريف في شرحه للمواقف وانما نشا مذهبهم
هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قسمته
للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه و
لو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطلان للاشكالات القادحة
في الوجوب والامكان وبالجملة انهم يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
مثلها في القوة ويه اي وبما نقلناه عن العنادية يظهر ان انكارهم لا يختص
بالحقايق الموجودة ولا بوجود الممكنات بل يعم النسب والاضافة المتحققة في القضايا الايجابية

كانت

ايجابية كانت او سلبية فتخصيص الشارح العلامة انكارهم لها اي لحقايق الاشياء
بالذكر دون غيرها من منكراتهم جرى على وفق السياق فان سوق الكلام لاجراء الاحكام
على الحقايق فلذلك خصص الشارح انكارهم بها والاظهر ان يحمل الاشياء في قول الشارح
فان منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم فلا يشذ عنه شيء هو الاول من ينكر ثبوتها
اي تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا
في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء
من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون
الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة
الى المعتقد وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم
ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء يحقق يستدلون على ذلك بان الصفراوي
اي الانسان الذي يكون مزاجه صفراويا وهو ما يكون صفراؤه غالبا على ساير الاخلاط
من الدم والبلغم والسوداء فانه يجد السكر والعسل في فمه مرا كالصفراء والحال
انهما ليسا كذلك في نفس الامر فدل على ان المعاني تابعة للادراكات فصاحب المزاج
المعتدل يدرك العسل حلوا والصفراوي يدركه مرا فهو حلو بالقياس الى الاول ومر
بالقياس الى الثاني وذلك مما لا يخفى فساده لان الذي وجده الصفراوي هو الصفراء
دون العسل والسكر فان العسل والسكر وامثال ذلك لقرب استعدادهما للصفراوية
وكثرة صفراوية صفراوي المزاج تستحيل دفعة الى الصفراء عند وصولهما الى
الرطوبة اللعابية في فمه فمن لم يتنبه بهذه الدقيقة توهم ان المدرك هو العسل والسكر
هو الاول ويزعم انه شاك في هذا الزعم يعني القول الباطل لا الاعتقاد الباطل وكان

حق العبارة هكذا او يقول انه شاك وانما فسرنا الزعم بنفي القول الباطل ولم نفسر بمعنى
الاعتقاد كما هو المتعارف اذ لا اعتقاد للشاك يرد عليه ان هذا انما يتم اذا ثبت شاكية
بالنسبة الى جميع المواد بحسب نفس الامر ولم يثبت ذلك بعد ومجرد قولهم انا شاك في جميع
النسب لا يفيد ذلك لانه مجرد قول كيف لا فان النفس الناطقة بعد تجاوزها عن مرتبة
العقل الهيولاني تحصل لها صور وكمالات علمية من التصورات والتصديقات من غير
شعور واختيار سابق وذلك امر ضروري وجداني وان كان ذلك مكابرة صرفة و
معاندة صريحة فكلام الشارح مبني على ما يعلم بحسب نفس الامر لا بحسب قولهم فلا يحتاج الى
تفسير الزعم بالقول الباطل منع الاول ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت محصل
هذا الاستدلال هو ان الاشياء ليست ثابتة في نفس الامر ان لم يكن مطابقا لما في نفس
الامر يجب ان يكون الحكم بان الاشياء ثابتة لما في نفس الامر مطابقا لما في نفس الامر والا لزم
ارتفاع النقيضين وهو ضروري الاستحالة واذا صدق الحكم بثبوت الاشياء تحقق
شئ من الاشياء فيصدق نقيض مدعاكم وان كان مطابقا لما في نفس الامر وهو قضية
سلبية او حقيقة من الحقائق فقد ثبت وتحقق ايضا شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على
الاطلاق يرد عليه انا لا نسلم استحالة ارتفاع النقيضين فان كل واحد من عدم ..
ارتفاع النقيضين وارتفاعهما من جملة المحتملات عندهم فلا يتعلق بشئ منهما امتناع
ولا وجوب فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يترك الشق
الاول من الترديد ويقتصر على الشق الاخر منه وهو تحقق نفي الاشياء بان يقال انكم جزمتم
بنفي الحقائق مطلقا اي حكمتم حكما جزميا بان الحقائق ليست بموجود وهذا النفي اي الحكم
السلبي من جملة تلك الحقائق المنفية عندكم فثبت بعض ما نفيتم لان الحكم بالشئ ثابت

لشئ

لشئ او منفي عنه لو كان صادقا يجب ان يكون ثابتا متحققا في نفس الامر ولا خفاء في ان الحكم
بنفي الحقائق صادق على زعمهم فيجب ثبوت ذلك الحكم على زعمهم يرد عليه ان النزاع انما يكون
في الوجود الخارجي والوجود الاصيل ولا خفاء في ان الاحكام سواء كانت موجبات او
سوالب لا يكون موجودة في الخارج اتفاقا واما اطراف السوالب فلا يجب ان
يكون موجودة في الخارج سواء كانت القضايا خارجية او ذهنية او حقيقية
واما الموجبات فان كانت ذهنية او حقيقية فايضا لا يجب ان يكون اطرافها موجودة
في الخارج اما ان كانت خارجية فان كانت مطابقة لما في نفس الامر فهي انما يستدعي
وجود الموضوع في الخارج في نفس الامر واما ان كانت كاذبة فلا فاذا ليس قولهم حقايق
الاشياء ثابتة من القضايا الموجبة الخارجية الصادقة في نفس الامر لم يجب وجود
شئ لا الحكم ولا الاطراف نعم الحكم بان الشئ ثابت لشئ او منفي عنه مطلقا سواء كان
ايجابيا او سلبيا صادقا او كاذبا حقيقيا كان او خارجيا او ذهنيا يستدعي وجود
الطرفين والنسبة في الذهن عند الحكم بل الحكم نفسه موجود في الذهن قطعا عنده
فان اريد بالثبوت هذا القدر من الحضور الذهني والوجود العلمي فهو على تقدير
كونه مسلما عند الخصم لا ينافي مذهبه لان ذلك النوع من الثبوت ليس الا وجودا خياليا
عنده فلا يتم التقريب ايضا على انا نقول لو تم هذا الدليل لزم منه احد الامرين
اما وجود العلم في الخارج او صحة انقسام الوجود الى الوجود الذهني والخارجي
وقد تقرر راي جمهور المتكلمين خلافه وايضا المقدمات المذكورة في الدليل امور تخيلية
عند الخصم فلا يفيد شيئا ما ادعاه العقل وايضا له ان يقول كيف يمكن الزام
منكر اجلى البديهيات بامثال هذه الوهميات وللقائل ان يقول نزاعهم لا يكون مقصورا

على الوجود الخارجي لما مر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر في
نفس الامر كما يدعون الجزم بعدم وجود الاشياء فعلى هذا يتم الالزام لانهم جزموا مطلقا ص
بنفي الحقايق ولزم من ذلك تحقق النفي الذي هو النسبة السلبية لان الجزم بنفي
الشيء لا يحصل الا عند تحقق ذلك النفي عند الجزم فثبت بعض ما نفوه والجواب ان
كل واحد من الجزم والنفي من الامور المخيلة عندهم فلا يتم الالزام على التقدير ايضا هذا
وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات ويوجه توجه الالزام عليهم
على هذا التقدير بان يقال ان النفي حكم سلبي قسم من الحكم المطلق والحكم المطلق تصديق
والتصديق قسم من العلم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج يرد عليه انه لا وجود
للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبتني الالزام
لمنكر اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال هذا الايراد مشترك الورود بين قوله
ذلك وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد المتوهم ص
هذا الالزام في التحقق اذ محصل ذلك الترديد هذا نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق
وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا في تمهيد المقدمات المذكورة والالزام يتبين
وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي لانا نقول ليس التحقق
ههنا بمعناه اي بمعنى الوجود والا بطل الملازمة الاولى وهي مؤدى قوله ان لم يتحقق نفي
الاشياء فقد ثبت لان مفهوم هذه المقدمة على التقدير المذكور يصير هكذا ان
يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء وذلك غاية السقوط اذ عدم وجود النفي
لا يستلزم وجود الاشياء وانما يوجب ذلك لو لم يجز اتصاف الاشياء بما ينفي المعدوم
وليس كذلك الا يرى ان الممتنعات كلها متصفة بالعدم معدومة به وهو ليس بموجود والا

يلزم من ذلك وجود الموصوف بالعدم بل نقول ان النفي الذي يتصف المنفيات به ان يكون معدوما بحسب ص
قطعا والا لزم وجود المنفي لان وجود الصفة يوجب وجود الموصوف بخلاف اسم صفة
انتفاء الصفة فانه لا يوجب انتفاء الموصوف ولا انتفاء ثبوتها متنف لجواز
اتصاف المعدوم في الخارج بالصفة المعدومة في الخارج كالممتنع بالذات فانه متصف
بالامتناع الذاتي مع ان كل واحد منهما معدوم في الخارج فيكون النفي ثابتا بالامر في نفس
الامر لا ينافي كونه معدوما في الخارج واي هذا اشار المحشي بقوله لجواز كون النفي الثابت
في نفسه معدوما في الخارج هذا الاول انما يتم على العنادية دون اللاادرية والعندية
اما عدم تمامه على اللاادرية فظاهر لانهم يعترفون بصدق شيء من القضايا ولا يسلمون
شيئا من الاحكام فلا يتصور الزامهم بوجه من الوجوه واما عدم تمامه على العندية
فبيانه موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان الالزام لا يتم الا بدليل مركب من مقدمات
مقبولة عند الخصم فيجب ان يكون تلك المقدمات المتالفة منها الدليل الالزامي صادقة
اي مطابقة لما في نفس الامر عند الخصم ويحيط تلك المقدمات بشرايط صحة الدليل من الكمية
والكيفية والجهة وقد عرفت ان العندية لم يعترفوا اصلا بثبوت شيء من الاشياء
ولا في نفس الامر فلا يتحقق عندهم من القضايا ما يكون صادقا او كاذبا في نفس الامر
ولا ما يكون كليا او جزئيا ولا ما يكون موجبة او سالبة ولا ما يكون ممكنة او فعلية ضرورية
او لا ضرورية دائمة او لا دائمة في نفس الامر لان تحقق تلك الاحوال كلها بحسب الزعم فان
زعمت القضية المعينة كالانسان كاتب انها موجبة فهي كذلك بحسب زعمك وان زعمت وان زعمت انها سالبة فهي ايضا كذلك ص
انها صادقة فهي كذلك وان زعمت انها كاذبة فهي كذلك وان زعمت انها كذلك فهي
ايضا وان زعمت انها موجهة فهي كذلك وان زعمت انها مهملة فهي ايضا كذلك وكل ذلك

ولكن ذلك بحسب علمك فلا يوجد في الخارج من القضايا ما يكون صادقا او كاذبا كليا او جزئيا
موجبة او سالبة موجهة او مهملة بحسب نفس الامر فلا يمكن ترتيب الدليل حتى يتصور
الزام الخصم به واذا عرفت ذلك فنقول قول المحشي وفيه تامل ان كان اشارة الى قطع
المقام فوجهه ظ وان كان اشارة الى فساد الكلام بناء على تمامية الالزام بالنسبة
الى العندية ففيه نظر لما عرفت من انه لا يتم على العندية ايضا واما ما قال في شرح
المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات هو مؤدى
قولهم ان الحقايق اوهام وخيالات وانها تابعة للاعتقادات او اعترفوا بحقية سلب
هو مؤدى قولهم ان الحقايق ليست بثابتة سيما اذا تمسكوا فيها او ادعوا بشبهة فان
المتمسك بدليل يجب ان يكون معترفا بحقية مقدماته المذكورة موجبة كانت او سالبة
ففيه نظر اما اولا فلانا لا نم انهم اعترفوا بحقية اثبات او نفي فانهم كما يقولون بان الحقايق
اوهام وخيالات او توابع للاعتقادات كذلك يقولون ان حكمنا هذا ايضا كذلك وهلم
جرا فلم يلزم الاعتراف بحقيقة شيء من الاشياء فضلا عن الاثبات او السلب واما ثانيا
فلان غرضهم ان كان الزام الخصم بمقدمات مسلمة عنده دون عندهم فعدم الالزام
من غير لزوم الاعتراف فعلم مما ذكرنا في تلك الحاشية والى ثنية السابقة ان الدليل
المذكور لا يتم الزاما على شيء من الفرق الثلث فقول الشارح انما يتم على العنادية لا يخ
عن حزازة هو الاول قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية فانهم اصروا على التردد
والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بما حاصله انه لا وثوق بالعيان
اي بحكم الحس والعقل في الضروريات لما تقرر من شبه الفريقين ولا بالبيان اي بالاستدلال لكونه
فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك

حصول

حصول الشك والتهمة اي الوهم لا اثبات امر او نفيه لانهم لم يقولوا بهما هو الاول
قد يغلط كثيرا اطلاق لفظ الغلط على ادراك الحس منهم اي من اللاادرية بناء على زعم
سائر الناس لا بناء على زعمهم ان الحس قد يغلط وقد لا يغلط اذ ليس لهم علم ولا ظن
ولا وهم بشيء من النسب فضلا عن ان يعتقدوا غلط الحس في ايضا زعم ان بعض
الامور غلط يوجب اعتقاد ثبوت نفس الامر وتحقق المطابقة في بعض المواد وعدمها
في بعض اخر وذلك ينافي شاكيتهم في جميع النسب ان قلت ان قد الداخلة على الفعل المضارع
للقلة فينافي الكثرة المستفادة من كثيرا قلت قد الداخلة على المضارع وان كانت
للتقليل حقيقة لكنه قد يستعار اي يؤخذ منه بطريق العارية ويستعمل للتحقيق
ايضا استعمالا مجازيا كما في قوله تع قد يعلم الله على انا نقول يمكن حمل قد ههنا على معنى
التقليل ولا منافاة بينه وبين الكثرة لجواز ان يراد بالقلة المستفادة من لفظة قد قلة
بحسب الاضافة والكثرة المستفادة من كثيرا الكثرة في نفسه ولا خفاء في ان القلة بحسب
الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه فكانه قال والحس قد يغلط وذلك اي غلط الحس وان كان قليلا
بالنسبة الى احساس الصحيح لكنه في نفسه كثير هو الاول لانتفاء اسباب الغلط يعني ان
غلط الحس في بعض المواد بسبب انتفاء اسباب صحة الاحساس او وجود المانع ولا يلزم
من انتفائها في بعض الصور ولا يلزم من وجود المانع في الكل فيمكن تحقق الجزم باحوال
بعض الاشياء بسبب وجود الشرائط والاسباب وانتفاء المانع فلا يفيد دليلكم نفي الجزم
في جميع المواد كما هو مدعاكم فيكون كلام الشارح في قوة المناقضة لقول المحشي فلا وجه له
فان قلت ههنا سببا عاما للغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط اما
اولا فلانه اورد كلامه مع لعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به

انتفائها في جميع الصور ه

اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب ال
الغلط حتى يتجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط فيحتاج الى الجواب
عنه بقوله قلت بديهة العقل جازمة في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق
لا الالزام فعدم تسليم الخصم انتفاء مطلق اسباب الغلط لا يخل بالمقصود اقول هذا
تصريح بان كلام الشارح في قوة الاستدلال وكان منشأ السؤال هو غفلتك التوهم الباطل والتكل
هو الاول ويمكن ان يعتبر عنه في التعبير المذكور بما يعبر عنه اشارة الى ان لفظ المذكور
المأخوذ في تعريف العلم مشتق من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان غالبا لانه مستعمل
فيما يكون بالقلب ايضا لكن استعماله في الاول اكثر في المحاورات وبيان الحاجات
وفي المجمل ذكرت الشيء بلساني وقلبي ذكرا وانما جعل الشارح من الذكر المكسور لم
يجعله من الذكر المضموم وهو ما يكون بالقلب غالبا وان صح ذكره اي الذكر المذكور
من الذكر المضموم في تعريف العالم وانما قلنا ان صح ذكره في التعريف لعدم اباحة الخلل من جهة
الجامعية لعمومه مثل الظن والجهل كالمذكور المأخوذ من الذكر المكسور وانما قلنا و
انما لم يجعله الشارح من المضموم حملا للفظ على المعنى الشائع المتبادر منه وهو
ما يكون باللسان قال في شرح المقاصد العلم في الاصطلاح يقال على معان منها ما يشمل التصورات
المطابقة والتصديقات اليقينية على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارات
الاول صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي صفة تنكشف بها ما يذكر و
يلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن
الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في
ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة خرج الظن والجهل اذ لا

يتجلى

يتجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح والحلال للعقدة
انتهى كلامه اقول في هذا الكلام اشعار بان لفظ المذكور المأخوذ في تعريف العلم مشتق
من الذكر بضم الذال حيث فسره بالالتفات وانه لا يصح التعميم بحيث يعم الظن والجهل
فظهر التدافع بين ما في شرح العقائد وبين ما في شرح المقاصد فتأمل هو الاول
فيشمل ادراك الحواس لكن عده ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة فان
البهائم ليست من اولى العلم يعني لا يطلقون اهل العرف واللغة العالم على الحيوانات
العجم وفي شرح المقاصد الثانية صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي
صفة تعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تميزا في الامور العقلية كلية كانت او
جزئية فيخرج ادراك الحواس لانه تمييز في الاعيان ومن جعل ادراك الحواس علما
بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد انتهى كلامه اقول قد علم منه ان اطلاق العلم على ادراك
الحواس بمجرد الاصطلاح فالعلم على الاصطلاح المذكور لو كان شاملا لادراك الحواس
واحساس البهائم لم يلزم منه مفسدة اذ لا مشاحة في الاصطلاح ولو خالف العرف
او اللغة لم يلزم منه محذور لعدم وجوب التوافق بين الاصطلاح الخاص وبين
العرف العام هو الاول لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز كما هو الظاهر والا احتمال لمتعلقه
وانما وصف التمييز به مجازا وفي شرح المقاصد ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل
النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة
توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز
على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا
احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميزا المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض

في متعلقه ويدل على ذلك اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل
النقيض بان لا يكون حجرا بل انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو
راى المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا و يخلق الله
الوصف الذي به صارت الحجر او يخلق الله الوصف الذي يصير به ذهبا على ما هو راى
بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال
النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم
النقيض اولانه لا معنى للاحتمال بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه النقيض له
بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا واما العاديات كذلك لان الجزم بها مستند
الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته
لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد
قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز
الحاكم اياه حقيقة و حالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما و مالا كما في اعتقاد المقلد
لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد
النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن نقض تعريف العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه
لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظ لا عبرة في الامكان العقلي كما في العاديات انتهى
كلامه وجه الجواب هو ان المقلد يجوز احتمال النقيض في اعتقاده حكما و مالا لعدم
استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فلا يدخل اعتقاده في تعريف العلم
كما لا يدخل في العلم الذي هو المعرف فلا ينتقض التعريف به اصلا ثم نقول ان التمييز كما
يتحقق في التصديقات كذلك يتحقق في التصورات والتمييز في التصور انما هو الصورة الحاصلة

بالنفس

بالنفس الناطقة للكليات والجزئيات المجردة او القائمة بالحواس للجزئيات المادية ومتعلقه
اي متعلق التمييز الذي هو الصورة انما هي الماهية المتصورة التي تؤخذ منها الصورة
والتمييز في التصديق الايجابي انما هو الاثبات اي ادراك ان النسبة واقعة وفي التصديق
السلبي النفي اي ادراك ان النسبة ليست بواقعة ومتعلقه الطرفان المرتبط احدهما كما بالاخر ه
هو الحق وسنفصله ان شاء الله تعالى اقول التمييز كشف الغطاء ورفع الابهام او ما يقرب
منه والتمييز الانكشاف واذ تفارع الابهام واذا حصل من امر صورة في القوة العاقلة
او الحاسة فذلك الامر ينكشف ويظهر للمدرك بسبب تلك الصورة انكشافا تاما وظهورا
في الجملة واما اختلاف الانكشاف فباعتبار اختلاف الصورة فان كانت صورة كنهية
وحقيقية فالانكشاف الحاصل منها تام والا فغير تام ومراتبه ايضا مختلفة باختلاف
الصورة قربا وبعدا وخفاء وظهورا فيكون انكشاف المعلوم الذي هو غير الصورة
الحاصلة في المدرك له بسبب تلك الصورة واما انكشاف الصورة الحاصلة لذاته
من غير سبب وامر مغاير له فهي من حيث يكون منكشفة معلومة ومن حيث يكون سبب
الانكشاف علم فالتغاير اعتباري واما اذا كان المعلوم هو نفس الذات المدركة
فالتغاير بين الكل اعتباري فهي من حيث انها تنكشف بالنفس ذاتها عالمة ومن حيث
سبب الانكشاف علم ومن حيث الانكشاف معلوم وذلك لان العلم المدرك بنفسه
نفسه لا امر مغاير له وايضا يجب ان يعلم ان العلم شيء المغاير لمعنيين حاصل قبل
ارتسام الصورة في الذهن وحاصل معه والحاصل في اشياء ثلثة الصورة المرتسمة
وانفعال النفس عنها بالقبول واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليس العلم
الا واحدا منها في اختلاف الاقوال واما الكشف في الانكشاف الحاصلان بعد حصول

الصورة فهما خارجان عن العلم اتفاقا فتفسير التميز الذي هو الكشف او ما يقرب منه بنفس
الصورة التي يكون علما على احد الاقوال لا يخلو عن تمحل وارتكاب تجوز وهو ان يقال مثلا ان
المراد ان التميز في الصورة هو الكشف الحاصل من الصورة الماخوذة من المعلوم التصوري
والمراد بالمتعلق ما منه الصورة الموجبة لذلك التميز وهي الماهية المتصورة وانما التميز
في التصديق هو الكشف الحاصل من الاثبات والنفي والمراد بالمتعلق النفي والاثبات
الموجبين له والطرفان المربوطان والعلم بهذا المعنى الثاني اي صفة توجب تميزا لا يحتمل
النقيض ينقسم الى قسمين تصور وتصديق وبيان ذلك الانقسام بان يقال ان ذلك العلم
ان خلا عن الحكم بان العلم لم يوجب اياه اي الحكم فتصور والا اي وان لم يكن الامر
كذلك بل يوجب الحكم فتصديق اقول هذا التقسيم بحسب الظ فاسد لان المراد بالحكم ههنا
اما هو وقوع النسبة او لا وقوعها او اما ادراك ذلك فان كان الثاني فهو نفس التصديق
على ما ذهب اليه الحكيم او جزؤه كما هو منقول عن الامام فخر الدين الرازي وان الاول فاما ان كان صه
يكون متعلق التصديق نفسه او جزؤه على اختلاف القولين وعلى التقادير الاربع لا يكون
تصديقا موجبا له فلا يكون تعريف التصديق جامعا بل لا يدخل فيه شيء مما يصدق عليه التصديق
ولا تعريف التصور مانعا لدخول جميع افراد التصديق في تعريف التصور لكونها غير
موجبة للحكم كما مر ثانيا هذا الغلط الواقع فيما سبق من تفسير التميز والتعلق و
التقسيم الصحيح هو ان يقال العلم اذا كان اذعانا للنسبة التامة فتصديق والا فتصور
وسيجيء تفصيل الكلام في التقسيم واختلاف الاقوال في التصديق والتصور ان شاء الله تعالى
هو الاول على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس
الظاهر نحو في الاحساس بالحواس الخمس الظاهر فانها لا تسمى علما وانما قيد بالظاهر لان

مدرک

مدرک الوهم يسمى معنى جزئيا لكن لا ينتقض تعريف العلم به عند المتكلمين لان الحس
الباطن غير متحقق عندهم فضلا عن مدركه وانما قلنا ان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة
لانها اي المعاني عبارة عن صورة ذهنية توضع بازائها الالفاظ او من شأنها صحة ذلك
فلا تشمل المحسوس اصلا لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما اي ادراک
زيد قبل رؤيته وليس ذلك الادراك باحساس ولا المدرك محسوسا ويدرك احساسا اي
كادراكه عند الرؤية وليس ذلك الادراك علما ولا المدرك معلوما ومقتضى التعريف على
تقدير اخذ المعاني فيه ان لا يعلم تلك الجزئيات اصلا لان التعريف ح يصير هكذا صفة توجب
وزيد منها صه في المعاني تميزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت ان المعاني لا تشمل الاعيان المحسوسة فلا يدرك علما
عدم صه اصلا فيلزم نفي ما صرحوا به ومقتضاه على تقدير عدم اخذ المعاني فيه ان يكون ادراكه على اي وجه
كان علما وذلك ايضا مناف لما صرحوا من ان ادراكه قد يكون احساسا وليس بعلم و
غاية ما يمكن ان يتكلف في رفع ذلك الايراد ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي
فهو عين واذا اخذ على وجه كلي فهو معنى ولا يدرك زيد قبل الرؤية الا على وجه كلي وليس
ذلك الادراك الا علما ويدرك عند الاحساس على وجه جزئي وليس ذلك الادراك الا احساسا و
ليس بعلم على تقدير اخذ المعاني في التعريف وهذا معنى قولهم ان الجزئيات العينية تدرك علما
كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ولكن الامر في ادراكه بعد الغيبة
المقال عن الحواس مشكل لانه لا يمكن الا احساسا لكونه على وجه جزئي اقول التحقيق
في هذا المقال بحيث يتبين جلية الحال وينقطع به الاشكال يستدعي مقدمة وهي ان ادراك
زيد مثلا يتعلق باوصافه وخواصه وعوارضه الكلية في حد ذاتها وان فرضنا انحصار
جملتها في الخارج في ضمن فرد مخصوص هو ذاته المخصوصة فالمدرك بالذات من زيد قبل

رؤية ليس الا كلياً محتملاً لان يوجد متعدداً عند العقل فيكون من المعاني والادراك المتعلق به
ليس الا تعقلاً وعلماً ولا يطلق على ذلك الاحساس في شيء من الاصطلاح واما ذاته المخصوصة
فهي مدرك بالعرض وبالحقيقة ليست هو مدركة لان المحسوس من حيث انه محسوس
لا يدرك الا بالالة فالمبصر ما لم يبصر لم يدرك من حيث الخصوص واما ادراكه عند الرؤية
فهو بالحقيقة بصورته المخصوصة التي تنطبع في الجليدية فهي ليست الا جزئياً حقيقياً
مخصوصاً محسوساً متشخصاً بتشخص المحل وذاته الجزئية ايضاً مدركة بسبب تلك الصورة
وادراك كل واحد منهما احساس لكن الاول مدرك بالذات والثاني بالعرض ويطلق
العلم عليهما ان لم يؤخذ في تعريفه المعاني والاصلا واما بعد رؤيته وغيبته من الحواس
فصورته المنطبعة في الجليدية تنتقل الى الحس المشترك بان يحدث فيه صورة مثل
تلك الصورة وتزول عن الجليدية فالنفس الناطقة بواسطة القوة المتخيلة تنتزع من تلك
الصورة المنطبعة في الحس المشترك امراً كلياً فينتقش هو في النفس الناطقة فالصورة
المنطبعة في الحس المشترك جزئي حقيقي ومحسوس وادراكه احساس بل الصورة المذكورة
نفسها احساسها ويطلق عليه العلم بالمعنى الاعم والصورة المنطبعة في النفس الناطقة
ادراك صح — معنى معقول وادراكها تعقل وعلم بل تلك الصورة نفسها تعقل وعلم ولا يطلق عليه
الاحساس اصلاً هكذا احقق المقال حتى لا يبقى فيه الاشكال هو الاول بناء على انها لا نقايض — فيك ه
لها اي للتمييز كما الذي معنى انه هو الصورة فتقدير الكلام على حذف المضاف فلا يرد عليه
اي على قول الشارح بناء على انها لا نقايض لها ان التصور غير التمييز والمعتبر المأخوذ في
تعريف العلم عدم احتمال نقيض التمييز لا عدم احتمال نقيض التصور وهذا غير مستلزم لذلك
وما بنى على الشارح صحة صدق العلم على التصور هو الثاني دون الاول فلا يصح البناء

المذكور

المذكور لان البناء الصحيح انما هو البناء على الاول دون الثاني الا يرى ان عدم احتمال
التصور النقيض لا يوجب عدم احتمال المتصور النقيض فلا يفيد صدق العلم على التصور
ومن ههنا اي ومن اجل ورود الاعتراض على ظاهر عبارة الشارح احتيج الى التوجيه فقيل
لتوجيه كلامه ان المراد بالنقيض المأخوذ في تعريف نقيض الصفة التي هي نفس العلم — العلم ه
لا نقيض التمييز فيصير معنى العلم شاملاً للتصورات لكونها صفات توجب تميزاً لا يحتمل
نقيض تلك الصفات وذلك اي عدم احتمال النقيض بناء على انها لا نقايض لها فلا يرد منع
صحة البناء لان عدم ثبوت النقايض لها يوجب دخولها في التعريف المذكور فيستلزم
ذلك شمول العلم لها وانما قلنا ان الايراد المذكور لا يتوجه على ايراد الشارح على تقدير
حذف المضاف لما عرفت من ان المراد بالتمييز الواقع في تعريف العلم الصورة فيصير محصل
التعريف هكذا صفة توجب صورة لا تحتمل نقيضها فعدم ثبوت النقايض للتصورات
يوجب دخولها في العلم فيصح البناء المذكور يرد عليه ان احتمال النقيض كما مر هو
لمتعلق الصورة لا لنفسها فعدم ثبوت النقايض لنفس التصور لا يستلزم ثبوتها للمتصور
الذي هو المتعلق فلا يوجب دخولها في العلم فلا يصح البناء ولو سلم الاستلزام فانما يصح
البناء اذا كان الصورة المأخوذة في تعريف العلم نفس الصفة التي هي العلم وليس الامر كذلك لان
الصورة المأخوذة في التعريف انما هو موجب الصفة بفتح الجيم والصفة موجبها
بكسر الجيم ولا خفاء في ان الموجب غير الموجب فعلى تقدير ان لا يكون للتصورات
نقايض لا يجب ان يكون صفة توجب صورة لا تحتمل متعلقها النقيض فتأمل فانه
دقيق وقد يجاب عن الايراد المذكور بوجه غير ما اجاب به المحشي وغيرها قيل ان المراد
بالنقيض نقيض الصفة فان ذلك الموجب لا تقدر التمييز في قول الشارح وهو بناء

هكذا صفة توجب تميزاً لا يحتمل نقيض تلك الصفة فيصح ان يقال ان العلم بهذا المعنى ه ه ه

كلامه ه

عدمه ه

آخره ه

على انها

لا نقايض لها كما فعله المحشي ولم يقل ايضا ان المراد بالتصديق بالنقيض في تعريف العلم
نقيض الصفة كما قاله القائل المذكور بل قال انا سلمنا ان المعتبر في العلم عدم احتمال
نقيض التميز وسلمنا ان المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التصور لاستلزام عدم
ان التصور غير التميز لكن لا نم
احتمال نقيض التميز وكيف فان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور وتحقق
الاصل يوجب تحقق الفرع فيصح البناء المذكور فنقول هذا الجواب وان كان دافعا
للايراد المذكور لكن لا يخفى عليك ان دعوى الفرعية والاصلية مما لا ينبت له اصل اذ
كان التميز عبارة عن نفس الصورة كما قرره المحشي فالفرعية ظاهر بل يكون عدم نقيض
التصور بعينه هو نقيض الصورة لان التصور نفس الصورة واما اذا كان التميز
عدم
التميز
غير الصورة فنقول لا شك ان التصور اذا لم يكن له نقيض ليس للتميز الذي يحصل منه
ايضا نقيض وذلك امر خفي ولا نعني بالفرعية الا هذا القدر ويتم به البناء المذكور
فان قلت مجرد كون تحقق الشيء مستلزما لتحقق الاخر لا يوجب اصالة الشيء وفرعية
الاخر بل يجب مع ذلك ان لا يتصور تحقق الفرع بدون تحقق الاصل والامر فيما نحن فيه
ليس كذلك فان عدم نقيض التصور وان فرض انه مستلزم لعدم نقيض التميز لكن
يتصور تحقق التميز بدون تحقق عدم نقيض التصور بان يكون للتصور نقيض ولا
عدم نقيض
ولا يكون للماهية المتصورة نقيض بل نقول لا شيء يحتمل النقيض لان كل متصور
لا يحتمل غير صورته الخاصة والصورة المخصوصة لا يكون نقيضا له ولو سلم وفرض
ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه يعني عدم احتمال متعلق التصور
ان المتصور النقيض امر مستقل لا يكون منوطا بالشيء فضلا عن ان يكون بعد احتمال
تصوره النقيض لا يرى ان المتصور لا يحتمل النقيض سواء كان للمتصور نقيض او لا

يكون

فلا يكون عدم نقيض التصور اصلا بالقياس الى عدم نقيض التميز فلا منع للبناء على علم
النقيض اي نقيض التصور قلت هذا الذي ذكرته من السلب الكلي انما هو في المتصور
بالكنه لا بالوجه فان القضية الصادقة في نفس الامر هو قولنا لا شيء من المتصور
في التصور
بالكنه يحتمل الغير صورته الخاصة مع التقييد بالكنه واما بدون اعتبار التقييد فلا يصح
لعدم صدق الكلية لتخلف الحكم في المتصور بالكنه بالوجه لانه يحتمل النقيض فانه لو فرض
ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور بالوجه
يجب
يحتمل ان يتصور بالاخر على انا نقول لا ان يتصور تحقق الفرع بدون تحقق الاصل
وان لا يتحقق المبني بدون المبني فان بناء شيء كعدم نقيض التميز على شيء كعدم نقيض
التصور في الواقع لا ينافي وجود مبنى اخر وهو نقيض التصور له اي للشيء المبني
وهو عدم نقيض التميز في التقدير اي في تقدير ان يكون للتصور نقيض فيكون للشيء
الواحد مبنيان احدهما مبني له بحسب مقتضى نفس الامر والثاني بحسب الفرض فان مبنى
عدم نقيض التميز بحسب نفس الامر هو عدم نقيض التصور فلو فرض ان للتصور
عدم
نقيضا فمبنى نقيض التصور ولا فساد في ذلك والسر فيه ان مدار الاصالة والفرعية
التميز بعد الفرض والتقدير هو نقيض
وبناء الشيء على الشيء انما هو استلزام المبني الاصل للمبني الفرع فيكون مبني الاصل
بمنزلة الملزوم للمبني الفرع فكما لا ينافي وجود اللازم انتفاء الملزوم كذلك لا ينافي وجود
المبني
الفرع المبني انتفاء الاصل هذا نهاية ما تيسر لنا في تحرير كلام المحشي في هذا المقام والله
الله الموفق لتحصيل المرام **بحث الاول** على ما زعموا به اي في اطلاق لفظ الزعم على اعتقاد
من لا يقول بنقيض التصورات بناء على انها من المفردات ولا نقيض للمفرد تحقير لهم
منهم وتضعيف قولهم ومقالهم لانه اي لان قولهم بان المفرد لا نقيض له يبطل وينافي

كثيرا من قواعد المنطق المبنية على ثبوت النقيض لكل واحد من المتساويين الذين هما
من قبيل المفردات ومثل قول القدماء من الحكماء المنطقيين وعكس النقيض عبارة عن
اخذ الموضوع محمولا وبالعكس اى اخذ نقيض المحمول موضوعا وصحة ذلك التعريف
موقوف على ثبات النقيض لكل واحد من الموضوع والمحمول الذين هما من قبيل
المفردات وكذا قول المتاخرين من الحكماء المنطقيين بان عكس النقيض عبارة عن
جعل نقيض الثانى من القضية اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف وصحة ذلك
ايضا يقتضى ثبوت النقيض للمحمول الذى هو من المفردات والتحقيق انه ان فسر
النقيضان بالمتمانعين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات
بدون اعتبار النسبة اذ التمانع عبارة عن كون الشيئين بحيث ينافى صدق
كل واحد منهما صدق الاخر ولا يتحقق ذلك الا فيما اعتبر فيه النسبة فلا يتحقق فى المفردات
وان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما كان له اى للمفرد ايضا نقيض ومن هيهنا
اى ومن اجل انه لا يمكن اعتبار التناقض على وجه يتناول المفردات والقضايا قيل نقيض
كل شئ رفعه سواء كان رفعه كائنا فى نفسه من اعتبار النسبة كما هو ماخوذ فى نقيض المفردات
او رفعه عن شئ بعد اعتبار النسبة كما هو ماخوذ فى نقايض القضايا والاشهر الاحق
بالاعتبار هو التفسير الاول المخصوص بالتناقض بين القضايا دون التفسير الثانى العام
للتناقض بين المفردات واما قول المنطقيين المبنى على ثبوت التناقض للمفردات فمحمول
على المجاز دون الحقيقة اقول والاولى ان يقال ان فسر التناقض باختلاف القضيتين
بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق كل منهما كذب الاخرى لا يتحقق بين
المفردات وان فسر باختلاف الامرين لا يجتمعان فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة

ويكون

ويكون احدهما سببا للاخر وغيرها له ولا يعتبر فيه موضوع قابل لذلك الاخر
فيتحقق بين المفردات ايضا كما يتحقق بين القضايا قال الشيخ فى الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب وان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب
كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب
ومعنى الايجاب وجود الشئ اى معنى كان سواء كان وجوده فى نفسه اولا وجوده باعتبار غيره واما قلنا
ان هذا الذى ذكرنا اولى مما قاله المحشى اذ كلامه مبنى على التفرقة بين التنافى والتمانع
وهو تفريط ثم نقول ان اردت ان يظهر لك فى بيان معنى التناقض وكيفية وقوعه فى
المفردات والقضايا حقيقة فاستمع لما نتلو عليك من المقال فنقول معتصما بحبل
من الله الملك المتعال ان النقيضين قد يكونان فى المفردات بان يعتبر مفهوم فى نفسه
بدون اعتبار صدقه على شئ ويضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية
البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه وليس فى شئ منهما اعتبار صدقه ولا صدق
على شئ اصلا فاذا حملا على شئ واحد كان اثبات ذلك المفهوم له تحصيلا او اثبات
رفعه له عدولا فيتنافيان فكلما المفهومان المتصوران صدقا بمعنى انه لم يوجد صدقهما
على ذات واحدة فى زمان واحد من جهة واحدة لا يتنافيان كذبا لجواز ارتفاعهما
عن موضع واحد عند عدمه بل يجب ارتفاعهما حينئذ قطعا وهذان المفهومان المعتبران
فى نفسهما سميا بالنقيضين عند اهل الصناعة فالتناقض فى المفردات عندهم
تباعد او بين تصورين واختلافهما بالايجاب والسلب تباعدا واختلافا لا يتصور
ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومات بلا ملاحظة صدقهما على شئ لا بمعنى انهما لا يجتمعان
فى شئ واحد ولا يرتفعان اذ النقيضان فى المفردات لا يمتنع ارتفاعهما عن شئ واحد

النقيض صه

الجزء صه

والسلب صه

بمنزلة معنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده لغيره صه

الحال صه

فالممتنع منهما ليس الا ان يتصف امر واحد بخصوصه بكليهما انصافا بحسب نفس الامر
في زمان واحد من جهة واحدة واما ارتفاعهما عن شيء واحد فهو انما يمتنع ان كان الامر
وجودا متحققا واما عند عدمه فلا يمتنع ارتفاعهما عنه هذا كلامه اذا اخذ الرفع
بالمعنى السلبي وهو بالفارسية نيست واما اذا اخذ بالمعنى المصدري ومعناه بالفارسي
نيستي كما يقال الوجود والعدم متناقضان فللوجود نقيض بمعنى الرفع المصدري
وهو العدم ونقيض آخر لا بمعنى الرفع المصدري وهو ليس بوجود يعني ليست
وجود وليس شيء منهما اي الوجود ونقيضه محمولة مواطاة على زيد الموجود في الخارج
مثلا فيرتفعان عنه لكن احدهما محمول عليه اشتقاقا البتة ولا يجوز ارتفاعهما عنه بهذا
الوجه كساير نقايض المفهومات فظهر ان التناقض في بعض منها باعتبار الحمل مواطاة
وفي بعض الاخر باعتبار حمل الاشتقاق فان كان الاول فالاجتماع والارتفاع المنفيان
المستحيلان باعتبار الحمل المواطاة يعني يمتنع ان يكونا محمولين على موجود واحد في زمان
واحد من جهة واحدة حملا مواطاة او مسلوبين كذلك فلو كان احدهما محمولا على نفس
الاخر بالمواطاة كمفهوم المعلوم المحمول على نقيضه الذي هو مفهوم المجهول وكمفهوم
المجهول الكلي المحمول على نقيضه الذي هو مفهوم الجزئي او كان احدهما محمولا مواطاة
على شيء واحد ونقيضه محمولا عليه بالاشتقاق كما ان الموجود محمول على زيد بالاشتقاق
ونقيضه الذي هو اللاوجود محمول عليه بالمواطاة لا يكون مستحيلا وان كان الثاني
اي وان كان التناقض باعتبار حمل الاشتقاق على نفس الاخر بالمواطاة كالعدم المحمول اولا ما صدق عليه الآخر ه
كذلك على نفس الوجود وعلى افراده لم يكن ممتنعا وكذلك لو ارتفع كل واحد منهما
عن شيء موجود بان لا يكون شيء منهما محمولا بالمواطاة كما ان الموجود والمعدوم

لا يحملان

الضاحك
لا يحملان على زيد الموجود مواطاة لم يكن ممتنعا وقد يكون ان النقيضان في القضايا
وهما القضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق كل كذب الاخرى
وبالعكس فنقيض الكلية الجزئية فالموجبة الكلية والسالبة الجزئية متناقضتان والموجبة
الجزئية والسالبة الكلية متناقضتان وليس ذلك التناقض الا باعتبار تحقق النسبة
وعدمها بمعنى مطابقتها للواقع وعدمها فلا يستحيل ارتفاعهما بحسب الحمل مطلقا لا مواطاة
ولا اشتقاقا فان شيء من النقيضين موجودا في الخارج كالامكان واللاامكان
والوجوب واللاوجوب والامتناع واللاامتناع بل نقول ذلك الارتفاع ضروري
في القضايا لان النسب من الامور الاعتبارية وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين
مطلقا باعتبار التعقل والتصور لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء وكيف يستحيل
مع ان تعقل احد النقيضين وهو السلب فرع تصور الايجاب وكذا لا يستحيل ارتفاعهما
بذلك الاعتبار اذ يجوز ان لا يتصور شيئا من النقيض كما هو حال الذهن عنهما فظهر
ان القول بان نقيض كل شيء رفعه لا يكون صحيحا فان نقيض العدم الوجود ونقيض
الانسان اللاانسان ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ونقيض السالبة الجزئية
الموجبة الكلية ولا خفاء في ان ليس شيء منها رفع شيء فضلا عن ان يكون رفعا لما هو
نقيض له والقول بان اطلاق النقيض على امثال تلك الامور من المسامحات المشهورة
سخيف وتتبع اصطلاحاتهم يكذبه هذا تحقيق الكلام في التناقض على ما ذهب
اليه جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين واتفق عليه جميع المتقدمين والمتاخرين
والشبان منه ان التناقض كما يتحقق بين القضايا يتحقق بين المفردات وان بيان
التناقض في المفردات واحكامه يكون مهما لهم ومقصودا لهم بالذات فالقول بان

الموجبة السالبة وبالعكس ونقيض الموجبة الكلية الجزئية وبالعكس ه

قول المنطقيين محمول على المجاز ليس على ما ينبغي كما لا يخفى على من له ادنى دربة بهذا
وايضا يلزم منه اي مما زعموا ان التصورات لا نقايض لها ان يكون جميع التصورات
على سواء كان ذلك المتصور مطابقا او لا وذلك لان تعريف العلم صادق
على جميع التصورات على جميع التقدير المذكور فيجب ان يصدق عليه
المعرف وايضا مع ان المعرف الذي هو العلم لا يصدق على بعض التصورات
لان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق فلا يصدق العلم
عليه كما اذا راينا حجرا من بعيد فحصل منه في ذهننا صورة انسان فتلك الصورة
ليست بعلم لكونها غير مطابق للمتصور الذي هو الحجر فحاصل هذا الاعتراض
ان تعريف العلم على راي الزاعم المذكور ليس بمانع عن دخول الاغيار لان التصورات
الغير المطابقة داخلة مع انها ليست بعلم واجيب عن هذا النظر بان هذا انما
يتم اذا ثبت ان بعض التصورات غير مطابق ولم يثبت بعد والتمثيل المذكور غير
مفيد له لانا نقول تلك الصورة الحاصلة في الذهن عند رؤية الحجر من بعيد صورة انسان
وتصور له ومطابق اياه والخطاء بان هذه الصورة لذلك الحجر انما هو الذي
ذكرنا من ان الصورة مطابق لذي الصورة والحكم بان بعض التصورات غير مطابق
للواقع والخطاء في الحكم هو المشهور فيما بين الجمهور اقول هذه المناظرة تستدعي
تمهيد مقدمة هي ان المطابقة التي تعتبر في العلم جاز ان يكون مع الماخوذ والمنتزع
فلو اعتبرت مع ذي الصورة لم يتصف الصورة بعدم المطابقة لان صورة كل
شيء مطابق له ولو اعتبرت مع الواقع لم يتصور ايضا اتصافها بعدم المطابقة اذ ليس
للتصورات واقع حتى يتصور اتصافها بالمطابقة اياه او بعدم المطابقة كما لا يخفى

في الحكم

صورة

توجيه

ولو اعتبرت

الصورة منه

ولو اعتبرت مع الماخوذ والمنتزع فلا شك في جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها فان
الماخوذ من شيء قد يكون مطابقا له كما اذا تصورنا الانسان بالناطق او الضاحك مثلا
وقد لا يكون مطابقا له كما اذا تصورنا حجرا رايناه من بعيد فتصورناه بالضاحكية مثلا
ولم يكن هو انسانا في نفس الامر فالصورة الحاصلة في الذهن اذ في الالة الماخوذة منه
لا يكون مطابقا له ومعنى مطابقة الصورة الذهنية لذي الصورة كون الصورة بحيث
لو وجد في الخارج يكون عين ذي الصورة ولو وجد ذو الصورة في الذهن لكان
عين تلك الصورة كما بين في موضعه فمن قال بالمطابقة في بعض الصورة وعدمها
في البعض فالظاهر انه اعتبرهما مع الماخوذ والمنتزع ومن نفيها فنظره الى اعتبارهما
مع ذي الصورة او مع الواقع فعلم ان المطابقة مع الاعتبارين الاولين ممتنع سواء
كان العلم بالشيء بالوجه عينا للعلم بوجه الشيء او مغايرا وان المطابقة مع الاعتبار الثالث
متصور ممكن في نفس الامر سواء وجد الفرق بين العلمين المذكورين او لم يوجد فعلى
هذا يصير النزاع لفظيا كما لا يخفى نعم بقي ههنا شيء وهو اعتبار مطابقة الصورة
مع ما يكون تلك الصورة آلة لملاحظته وسببا لتعرف حاله فهل تجب المطابقة بينهما
اي بين العلم وذلك الامر المعلوم بذلك العلم او لا تجب فنقول اختلف العلماء فيه
وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تغاير العلمين المذكورين ووحدتهما فمن
قال بالتغاير قال بالتغاير اي جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها ومن قال بالوحدة
والاتحاد لم يجوز اتصافها بعدم المطابقة فالمطابقة واجب عنده واما ان اي مذهبين
احق واولى ففيه خلاف فذهب البعض ومنه صدر العلماء العلامة الشيرازي الى احقية القول
بالوحدة وبعضهم الى احقية القول بالتغاير ومنه الدواني وتبعهم المحشي حيث قال في

العلامة الدواني

عليه اي على قول من قال ان الصورة لا يكون الا مطابقا انا هذا انما يتم اذا كان العلم بالوجه
متحدا مع العلم بالشيء من ذلك الوجه وليس الامر كذلك فانا نعلم انه فرق بين العلم بالوجه
والعلم بالشيء من ذلك الوجه فان الانسان بوجه الضاحك مثلا فالحاصل في الذهن وان كان اذا علم ه
صورة الضاحك لكن المعلوم بسببها والملاحظة بواسطتها ليس الا مفهوم الانسان واما مفهوم والملحوظة بها
الضاحك فليس بمعلوم وتلك الصورة مطابقة لذلك المعلوم الذي هو الانسان واذا علم الانسان ه
بوجه الناطقية مثلا فما حصل منه في الذهن هو صورة الناهق وهي بالانسان غير مطابق
له واما اذا علم الشيء بذاته كان الصورة منه مطابق ولكل من الفريقين حجج ودلائل لكن الحاصلة ه
اعرضنا عن ذكرها خوفا عن الاطناب في الكلام والتطويل المخل بفهم المرام فنقول المتصور
المعلوم في المثال المذكور في النظر انما هو الشبح دون الانسان كما زعم المجيب والصورة
اي صورة الانسان الحاصل في الذهن عند رؤية ذلك الشبح آلة لملاحظة ان الشبح فلا يكون
الصورة مطابقا للمتصور المعلوم فتحقق الصورة الغير المطابق فبذلك ينتقض تعريف
العلم طردا فتدبر فانه دقيق وبالتامل حقيق ثم اقول لنا تحقيق في هذا المقام فان فاستمع ه
اشتهيت الاطلاع على غاية المرام كما نتلو عليك من الكلام فنقول ان للشيء وجودين
وجود في الخارج وله فيه اثر وحكم يليق به هناك ووجود في القوة المدركة اعني الذهن
وله اثر وحكم يليق به هناك كالكاتب فانه في الخارج شيء يصدر عنه الكتابة وفي الذهن
ثلث صور صورة الشيء وصورة صدور الكتابة وهي كيفيات قائمة بالذهن فحاله في
الخارج الذهن صدور الكتابة عنه وحاله في الذهن كونه كيفية قائمة بالقوة العاقلة
ثم المعلوم من الكاتب الصورة الذهنية لا الامر الخارجي كما حقق في موضعه قال الشيخ
الرئيس ابو علي سينا في كتاب دانش نامه علائي علم الشيء صورة ذهني معلوم بود وامر الخارجي

معلوم

معلوم دوم بهت وكيفيه معلوم دوست لكنها معلومة لا على ما هي عليه في الذهن بل على
ما هي عليه في الخارج وفي الذهن فانا نعلم الكاتب بانه يصدر عنه الكتابة لا من حيث انه كيفيات
والعلم ايضا ليس الا تلك الصورة فالعلم والمعلوم متحدان بالذات والتغاير انما هو بالذات ه
اعتباري فلو تصورنا الانسان بوجه الكاتب فالحاصل في الذهن ليس الا صورة
الكاتب والمعلوم منه ايضا ليس الا هذه الصورة من حيث انه يصدر عنه الكتابة
فالمعلوم في هذا الاعتبار ايضا انما هو متحد مع العلم فاذا علم الشيء بالوجه او علم
وجه الشيء فالحاصل في الذهن ليس الا صورة الوجه وقد علمت ان المعلوم بالذات
انما هو نفس تلك الصورة فلا يتصور عدم المطابقة للمعلوم لوجوب الاتحاد
الذاتي ثم نقول وهذا الوجه المعلوم قد يكون مطابقا للامر الخارجي الذي
جعلنا ذلك الوجه وجها له بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فاذا حكمنا عليه
حكمنا بانه حال كونه في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي وقد
لا يكون مطابقا له فلم يتعد الحكم اليه مثلا اذا ادرك زيد بصورة انسان
مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى يختص بها زيد كل ذلك موجود
بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج عين زيد فيتعدى
الحكم الخارجي منها اليه من غير ان يكون لنا شعور بالامر الخارجي لكنا اذا فتشنا
حالنا لا نجد معلوما بين الصورة والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء
الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصورة الذهنية لا الامور الخارجية وقال
بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته واما اذا ادرك زيد بصورة
فرس مخصوصة لم يتعد احكام الخارجية اليه فان قلت لما لم يكن الامر الخارجي

غير مطابقة للصورة اذ لو كان انسان الصورة ه

معلوم ما نعم ابن علم ان الصورة الذهنية معلومة على ما هو عليه فى خارج الذهن
قلت نعلم ذلك بان بديهة العقل حاكمة بان بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يتكلم
ويشرب وياكل ويكتب الى غير ذلك وقد حقق فى موضعه ان المعلوم والمحكوم عليه
بالذات انما هو الصورة الذهنية كما مر ومن البين ان الصورة الذهنية لا يصدر
عنها تلك الافعال فى الذهن فلا محالة يصدر عنها تلك الافعال فى خارج الذهن
والا لم يكن تلك الاحكام الضرورية صادقة ويلزم من ذلك ان يكون لتلك فى خارج
الذهن مطابق بحيث اذا وجد فى الخارج كان عينه وبالعكس يعنى يجب ان يكون فى
خارج الذهن امر يكون تلك الصورة صورته بحسب نفس الامر بحيث اذا وجد ذلك
الامر الخارجى فى الذهن يكون عين تلك الصورة هكذا حقق المقال ولا تصغ الى ما قيل
ويقال هو الاول فانه لذاته اى ذاته كاف فى حصول علمه بجميع الماهيات والاشياء
فان ذاته عند مثبتى الصفات علة موجبة لها وعند نفاتها بطريق الايجاب كما مر فى صدر
المقاصد فى شرحه وسيجى فيها الازلية لذاته تعالى غير منفكة عنه وكذلك ذاته كاف فى
تعلقه اى فى تعلق علمه بالمعلومات فان تعلق علمه بها ايضا من ذاته ومما توجبه ويلازمها
لا من سبب مغاير لذاته فهو جاز الانفكاك عنها وانما قلنا ان ذاته تعالى كاف فى حصول
العلم وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شىء من الاسباب والالات التى تحتاج اليها المخلوقات لانه
لا يتصف علمه بشىء من الصفات التى يتصف بها علم المخلوقات كالنظرية والحدسية والحسية
والتجربة وغير ذلك ولم يكن انكشاف الاشياء له بسبب قوة دالة فلا يحتاج الامر يقتضى
اى ذلك الامر اى العلم بالاشياء ويقتضى اى تعلقه اى العلم بها اى بالاشياء وسيجى زيادة تبيان
لذلك فى بحث الصفات هو الاول قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد حاصله

اى حاصل

اى حاصل الجواب عن الاعتراض المذكور اقول حاصل الاعتراض انه ان اريد بالسبب المؤثر
التام فهو ليس شىء من المذكورات الثلثة وان اريد به السبب الظاهرى فهو العقل وليس خبر
الصادق والحس من الاسباب العلم بهذا المعنى وان كان المراد به السبب المفضى فى الجملة فلا ينحصر
فى الثلثة ومحصول الجواب امران احدهما الاختيار الشق الاخير من الترديد قوله فلا ينحصر فى
الثلثة قلنا ممنوع وانما يتم ذلك لو لم تدخل الاشياء الموردة للنقض فى الاقسام المذكورة
وليس الامر كذلك وفى اثناء بيان وجه الحصر وهو مؤدى قوله ولما لم يثبت عندهم الحواس
الحواس الباطنة وحاصله ان الامور التى ذكرتموه لمادة النقض انما هى داخلة فى القسم
الاخير الذى هو العقل هو الاول عن تدقيقات الفلاسفة فيما لا يفتقر اليه فان دابهم تضييع
اوقاتهم فيما لا يعنيهم فلذلك فاتهم ما يعنيهم من الاعتقادات الشرعية لما قال امير المؤمنين
ووصى خاتم النبيين عليه وعلى آله واصحابه اجمعين صلوة الرحمن المعين من طلب ما لا
يعنيه فاته ما يعنيه لا يخفى على المنصف المتتبع لعلم الفلاسفة ان سعيهم فى تحصيل الكمالات
واجتهادهم فى استخراج النظريات اتم واكثر لكن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء وهو العليم
الحكيم هو الاول لما وجدوا بعض الادراكات ان يعنى الحس لظهوره اى لظهور محاله وعلاماته
وانما قيدناه بذلك لان الحس اى القوة الحاسة ليس بظاهر وانما الظاهر المعلوم بالمشاهدة
هو علامتها ومحالها ويجوز ان يكون المراد بالظهور عدم الخفاء فى الوجود فلا يحتاج الى
التفسير المذكور وعمومه فان الحواس كما يكون اسبابا للادراك ذوى العقول كذلك يكون اسبابا
لغير ذوى العقول من الحيوانات العجم فيكون اعم بحسب التحقق فلذلك يستحق ان يعد احد اسباب
العلم الانسانى على حدة فقوله لا شك فيها اشارة الى القيد الاول اى لظهوره وقوله
سواء كانت من ذوى العقول او من غيرها اشارة الى القيد الاخير اى عمومه هو الاول

فلا تتم دلايلها اقول من الحواس الباطنة الحس المشترك وهو القوة التي ترتسم
فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة التي هي الحواس لها ومحلها مقدم البطن — الحس صح
الاول من الدماغ ومن اقوى ادلة وجوده انه لولا في انفسنا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما — هو انه صح
امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا او سلبا فان الحاكم بالنسبة يجب ان يلاحظ
الطرفين وليس من القوة الظاهرة كذلك وليس الحاكم هو العقل ايضا لانه لا يدرك — الشيء صح
الماديات فلا بد من قوة باطنة وهو المسمى بالحس المشترك ومنها الخيال وهو قوة تحفظ
الصورة المرتسمة في الحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ ومن ادلة
وجوده هو ان قوة القبول غير قوة الحفظ لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فمدرك
الصور القابل لها الذي هو الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال ومنها القوة الوهمية
وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة والمحبة الجزئيتين
ومحلها مؤخر البطن الاوسط من الدماغ ومن ادلة وجودها ان هذه المعاني لا بد من قوة — محلها — لها صح
مدركة لها غير الناطقة والحواس الظاهرة والحسين المذكورين ومنها القوة الحافظة للمعاني التي
تدركها القوة الوهمية ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك كما تقدم — فيتصرف فيه صح
في اثباتها بما ذكرناه ومحلها البطن الاخير من الدماغ ومنها المخيلة وهي القوة التي تتصرف
في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم البطن الاوسط من
الدماغ ومن ادلة وجودها هو ان هذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى والعقل
فهو لقوة اخرى تسمى بالمتخيلة والمفكرة فعلم مما نقلناه من دلايلها انها اي اثبات هذه القوى
وتعددها بعد ثبوتها على نفي القادر المختار الموجب لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته
مبنية على ان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات المادية بالذات على ان الواحد لا يكون مبدأ

لاثنين

لاثنين والكل باطل في طريقة اهل الاسلام هو الاول تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان — في الدماغ صح
فيه اي في قوله تتلاقيان ثم تفترقان اشارة خفية الى انهما اي العصبتين لا تتقاطعان
على وجه يحدث منه هيئة الصليب وذلك لان هيئة الصليب انما تحدث اذا تقاطعا
الخطان ويذهب كل واحد منهما الى جانب الاخر فالخارج من جانب الايمن يقطع
ويذهب الى الجانب الايسر والخارج من الجانب الايسر يقطع الاول ويذهب الى
الجانب الايمن هكذا × اما اذا انعطف الخطان بعد تلاقيهما هكذا ⟩⟨ فلا تحدث
هيئة الصليب بل يتصل عصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى
والايسر الى العين اليسرى كما شاهدته في المثال يرد عليه ان الانعطاف يتصور بوجهين — بوجهين
احدهما ان يحدث في داخل الخط في محل الانعطاف زاوية هكذا ﮯ د والثاني ان
لا يحدث فيه زاوية هكذا ﮯ د ولا خفاء في ان ثانيهما على التقدير الاول يوجب
حدوث هيئة الصليب على انا نقول ان ما ذكره المحشي مناف لما ذكره الشارح
العلامة في شرح المقاصد حيث قال وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ
ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين
من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف
يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي
ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى انتهى كلامه
واعلم من ذلك ان هيئة الصليب تحدث بمجرد التلاقي والانعطاف ولا يحتاج
الى التجاوز الى جانب اخر فلا يكون في قوله تتلاقيان اشارة الى التقاطع ليس الا
على هيئة الصليب هو الاول الحركات لا ينال الحركات من الاعراض النفسية

فلا يكون موجودة كما تقرر عليه راى المحققين من المتكلمين ولو سلم فهو انما يكون
من الموجودات الذهنية فكيف يمكن ان يدرك بالحس ما ليس بموجود في الخارج
لانا نقول وان كانت الحركة من الاعراض النسبية لكن المتكلمين لم ينكروا وجود
جميع الاعراض النسبية بل ادعوا وجود الاكوان من النسبيات حتى قالوا وجود الكون
اى الحصول في الحيز ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اى الحركة والسكون و
الاجتماع والافتراق وبين بها النسبة لكن لا ينافي موجوديتهما فهى من الموجودات الخارجية
بالاتفاق من المتكلمين والحكماء ولو عدم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحواس وما
يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض من ان عد الحركة من المحسوسات ليس لاجل انها مدركة
بالحس اذ لا حس للحركة اصلا بل لاجل ان الحس واسطة في ادراكها اياها فان الحس اذا — العقل
شاهد الجسم في مكانين في الآنين المتتاليين ادرك العقل منه الكونين في آنين في مكانين
وهو الحركة فيكون الحس واسطة في ادراكها اياها فلاجل ذلك عدوها من المحسوسات فان — العقل
قيل فعلى هذا يجب ان يعدوها من الملموسات ايضا فان الجسم اذا شاهد في مكانين في آنين
متتاليين كذلك يدرك الجسم باللمس في آنين في مكانين قلنا واللمس لا يدركه
في مكانه فضلا عن ان يدركه في آنين في مكانين فلا يدرك الحركة بواسطة الحس
اللمس فلا يصح نسبتها الى اللمس وعدها من الملموسات كما عدها من المبصرات ورد عليه انا — الابصار م
ندرك عند اغماض البصر حركة الجسم باللمس وذلك امر ظاهر غير مخفي لا ينبغي ان يمنع وينكر
بل كثيرا ما ندرك الحركة بمعونة السمع من غير ان نشاهد المتحرك او نلمسه فان استماع صوت
ناش من المتحرك قربا وبعدا يعين على ادراك حركته هذا فنقول هذا الجواب ليس بشىء لان
كلامه صريح في ان المحسوس هناك هو الجسم واما نفس الحركة فلا يتعلق به الاحساس لكن

ادراكه

ادراكه احساسا مشروطا باحساس الجسم في آنين في مكانين فيكون ذلك الادراك من قبيل ادراك
الشى بواسطة احساس الآخر ومثله اى مثل ذلك لما يدرك المشروط ادراكه بالاحساس
الآخر لا ينبغي ان يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى من الاعتبارات العقلية ومن — الاول فهو ح
المعدومات العرفية ويسمى به لكونه مدركا عند مشاهدة الاعمى لتأديته الاحساس — يعد محسوسا ح
بشكل الاعمى الى ادراك عماه ولم يجوز ذو بصيرة ولم يقبل به هو الاول لا يدرك
بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وفيه اشارة الى ان كلام المص مشتمل على ما يفيد الحكم
واختصاص كل بمتعلقه وهو تقديم ما حقه التاخير اى تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه
اعنى قوله لو حق فان ذلك التقديم لو لم يكن لافادة الاختصاص لكان موجبا للخلل
في نظم الكلام كما يقتضيه علم البلاغة هو الاول فان الخبر كلام اى مركب تام فلا ينتقض
بمثل زيد الفاضل كما ان المحشى ظن ان الكلام معنى يشمل التركيب الوصفي ويكون النسبة
التركيب الوصفى خارج تطابقه او لا تطابقه فلذلك فسر الكلام بالمركب التام حتى
لا ينتقض بمثل زيد الفاضل فانه كلام وليس بخبر اقول لعمرك ان بعض الظن اثم
هو الاول بمعنى الاخبار عن الشى على ما هو به اى الاخبار عن الشى على وجه ذلك الشى
ملتبس بذلك الوجه في نفس الامر وبيان ذلك ان الكلام دل على وقوع النسبة بين الامرين
اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك ومع قطع النظر عما في الذهن من
النسبة لا بد ان يكون بينهما في نفس الامر نسبة ثبوتية او سلبية اذ مع قطع النظر عن فرض — العارض ح
واعتبار المعتبر اما ان يكون هذا ذاك او ليس بذلك فلو كان الواقع في نفس الامر كنسبة — هو الثاني ح
الكتابة الى الانسان مثلا فاخبرت عن ذلك السلب كان ذلك الاخبار اخبارا عن الشى على — سلب بانه
وجه يكون ذلك الشى ملتبسا بذلك الوجه في نفس الامر فيكون صدقا واما اذا كان الواقع

في نفس الامر ثبوت الكتابة وقد اخبرت عن السلب او بالعكس كان ذلك الاخبار
اخبارا عن الشيء على وجه لا يكون ذلك الشيء متلبسا بذلك الوجه في نفس الامر فيكون كذبا
والمراد بالشيء في قول الشارح والاخبار عن الشيء اما النسبة الحكمية التي هي مورد
الايجاب والسلب وهذا الاوفق للمعنى لان الاخبار بالحقيقة عن وقوع النسبة او لا
وقوعها كما في قول على ما هو به عبارة عن الاثبات او النفي فمؤدى العبارة يصير هكذا
الاخبار عن النسبة على وجه يكون تلك النسبة متلبسة بذلك الوجه يعني ان كانت النسبة
في نفس الامر ثبوتية فاخبرت عن ثبوتها وان كانت سلبية فاخبرت عن سلبها واما ان
يكون المراد بالشيء الموضوع والمحكوم عليه وهذا الاوفق للفظ والعبارة فان
المخبر عنه بحسب الاصطلاح والمتعارف هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فكلمة ما في
عبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه فمضمون العبارة ح هكذا الاخبار عن زيد على وجه صوره
يكون متلبسا بذلك الوجه في نفس الامر يعني ان كانت حالة في نفس الامر ثبوت الكتابة
فاخبرت عنه به وان كانت سلب الكتابة فاخبرت عنه بالسلب وان رجح اختيار
هذا الوجه الاول في شرح المفتاح واليه اشار بقوله ههنا اي الاعلام للنسبة هو [illegible]
الاول لا يتصور تواطئهم على الكذب فيه اشارة الى ان حكم العقل بمضمون القضايا
حكما مطابقا لا يحتمل النقيض ليس الا من جهة المخبرين وان منشأ عدم التجويز اي عدم كثيرة ه
تجويز العقل نقيض ذلك الخبر ليس الا كثرتهم فلا نقض على تعريف المتواتر بخبر قوم اي لا يجوز
العقل كذبهم لكن لا يجوز ان منشأ عدم التجويز كثرتهم بل يكون ذلك بسبب قرينة خارجية
مصدقة كما اخبر ما القدوم منضمة الى اخبارهم فان امثال ذلك الخبر كما لا يكون داخلا في المتواتر
كذلك لا يدخل في تعريفها لان منطوقه صريح في ان منشأ حكم العقل يجب ان يكون مجرد كثرة ما

المخبرين

المخبرين من غير انضمام قرينة خارجية هو الاول ومصداقه اي ما يصدقه اي ما يصدق
الخبر المتواتر ويدل على بلوغه اي ذلك الخبر حد التواتر فنقول ان القانون الذي يعلم به
ان الخبر الواصل الينا من السنة الناس متواتر اما ان يكون عددا معينا او تحقق العلم بمضمون
ذلك الخبر من غير شبهة لا سبيل الى الاول يعني لا يجوز ان يكون القانون المذكور عددا معينا
وذلك لانه يجوز ان لا يحصل العلم من العدد الذي عيّن وان يحصل من اقل من العدد المعين فلذلك
لا يشترط فيه في كون الخبر متواترا عدد معين مثل خمسة كما ذكره بعض او اثني عشر كما
نقيبه آخرون او عشرين كما ذهب اليه بعض اخر او كان عددهم اربعين على ما نقل عن
الطائفة او كان عددهم سبعين على ما قيل فالدال على بلوغه حد التواتر ليس عددا
معينا بل ضابطه وقانونه الذي يعلم به ان الخبر المذكور صار متواترا ليس الا وقوع العلم
بمضمون ذلك الخبر من شبهة بمعنى انه لا يجوز العقل نقيض ذلك الخبر فان حصل بمضمون غيره
ذلك الخبر علم كذلك فهو متواتر والا فلا فقيل العلم بمضمون الخبر اي بالوجه المذكور لا يستفاد
الا من التواتر فيكون العلم بمضمونه موقوفا على التواتر فلو اثبت التواتر لكان موقوفا
على العلم الموقوف عليه فيلزم من ذلك اي من اثبات التواتر به توقف على ما يتوقف هو عليه
وما ذلك الا دور قام على استحالته البرهان فاثبات التواتر به ايضا محال كالدور اللازم منه
واجيب عن هذا الاعتراض بانه اذا كان ذوات الامر سببا لذات امر اخر يكون العلم بذلك
الامر الاخر المسبب سببا للعلم الذي هو السبب فان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة ولا بالامر ه
يلزم منه محذور اصلا فنقول في مادة النزاع ان نفس التواتر سبب العلم بمضمون الخبر علما
لا يحتمل النقيض وقد عرفت ان العلم بالمسبب يوجب العلم بالسبب فيكون العلم بالمسبب
الذي هو العلم بمضمون الخبر بلا شبهة سبب العلم بالتواتر يوجب العلم بالسبب فيكون

فلو اثبت العلم بالتواتر يعلم مضمون الخبر لم يلزم توقف الشيء على نفسه لان جهة التوقف
مغايرة فان التواتر من حيث الذات يتوقف عليه العلم بمضمون الخبر ومن حيث هو موقوف
على العلم بعلم مضمون الخبر فلا دور وهكذا حال كل معلول لما ظاهر مع العلة الخفية فان العلم
بالعلة الخفية لا يستفاد الا من العلم بالمعلول الظاهر وكيف لا فانهم قسموا البرهان على انّي
ولمّي وقالوا ان الانّي هو الاستدلال بالمسبب على السبب كالاستدلال على وجود النار
بوجود الدخان والنار سبب الدخان والبرهان اللمّي هو الاستدلال بالسبب على
المسبب كالاستدلال على وجود الدخان بوجود النار وهكذا حال مثل الصانع
مع العالم فانه لما كان خفي الوجود ولم يكن ايصاله بسبب يستفاد معرفته من ذلك
السبب لا يستفاد الا من العلم الذي هو مصنوعه وهو مسبب له فان قلت العلم فالعلم به
بالعلة انما يستفاد من العلم بالمعلول اذا لم يكن المعلول اعم وجودا وتحققا بالنسبة الى
العلة بان يكون له سبب وراء ذلك اما اذا امكن تحققه بدون ذلك السبب الخاص فلا يكون
معرفته موجبا لمعرفة ذلك السبب الخاص والمادة المبحوث عنها كذلك فان العلم من خبر
كما يحصل من التواتر كذلك يحصل من نظر العقل ومن الحواس كما مر فلا يكون مخصوصا
به فلا يدل على العلة الخاصة التي هي التواتر قلت نعم ان العلم بالمعلول الاعم لا يفيد
العلم بالعلة الخاصة على اطلاقهم لكن اذا علم انتفاء سائر اسبابه كما في مادة النزاع فهو
يفيد القطع والتعيين فعلم ان عدم الدلالة اي عدم دلالة الاعم على الاخص عند ما
لم يعلم انتفاء سائر العلل لا مطلقا فتأمل حتى يظهر لك ان المادة المذكورة من قبيل ما علم
انتفاء سائر العلل فانه يعلم بالوجدان ان العلم الحاصل من الخبر المذكور لا يكون من جهة
نظر العقل ولا من جهة الحواس ولا من خبر النبي عم فسببه في التواتر بحث الاول واما خبر النصارى
جهة

وقع

ووقع في كتاب التلويح بدل لفظ النصارى لفظ اليهود حيث قال واما خبر اليهود بقتل
عيسى عم فقد ابهم بعض منه اي من لفظ التلويح ان الخبر بقتل عيسى عم هو خبر اليهود فقط
لا خبر النصارى فانهم لا يقولون بقتله فزعم ذلك لتوهم ان لفظ الخبر في قول الشارح
واما خبر النصارى بمعنى الاخبار واضافته انما يكون الى المفعول فمراده هكذا واما اخبار
اليهود والنصارى ثم لو عطف لفظ اليهود في قوله واليهود بتأبيد دين موسى عم
على لفظ النصارى ليفسد من جهة المعنى لان مفاده ح يصير هكذا واما اخبار اليهود
بتأبيد دين موسى عم وذلك لا يكون مرادا بل الواقع خلاف ذلك فاحتيج
الى تمحل تقدير اي تقدير لفظ الخبر في قوله واليهود ليكون في تقدير وخبر اليهود ويكون
معطوفا على اخبار النصارى حتى يصح معناه قال المحشي ره لكن ذلك التوهم فاسد
لانه لا يحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الاخبار لان الخبر بقتل عيسى عم لا يكون منحصرا في
خبر اليهود بل بعض النصارى موافق في مع اليهود في ذلك الخبر واتفقوا اي اليهود مع بعض
النصارى في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التقدير والتمحل بحث الاول
فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر اذ قد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد
المخبرين بقتله ولا المحي وز سبعة نفر والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم
به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز من قائل وجل من متكلم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم واما قول موسى عم في نفي نسخ دينه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارضون
فتواتره ممنوع ولو كان كذلك اي متواترا لما ظهرت المعجزات على عيسى عم ومحمد عم ولما
اظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر
بالتأبيد والدوام عن طول الزمان وايضا ان اليهود قد جرت لهم الوقايع دينهم

فمن لا يحصل التواتر بنقلهم وعرفهم ان اليهود قد انقطع فيها كان زمان بخت نصر

فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم وبالجملة اختلاف العلم بلا شبهة عن الخبر دليل على العدم

اى عدم كونه الخبر متواترا اى ما ثبت من ان مصداقه وقوع العلم بلا شبهة هو الاول وبما يكون

مع اجتماع فيه اى في لفظ ربما المستعمل للتقليل او التكثير اشارة الى عدم صدق ان لبعض

الكلية وهي قولنا لا شيء من الحكم الثابت لكل افراد الموضوع فرادى بثابت للمجموع — لكل فرد فرد يثبت نسخة

الافراد من حيث هو مجموع وتوضيح الكلام ان يقال ان المفيد به للمعترض صدق الموجبة

الكلية اى كل ما ثبت لكل فرد فرد يثبت للمجموع من حيث هو مجموع حتى يستلزم ظنية

المجموع من حيث هو مجموع وليست بصادقة اذ حكم الكل المجموعي قد يغاير حكم كل

الافراد فانه اذا ثبت لكل فرد من افراد الانسان مثلا حكم كالشباع الرغيف اياه

تصدق الموجبة الكلية اى كل انسان يشبعه هذا الرغيف ولا يلزم منه صدق كل المجموع

اى مجموع الانسان يشبعه هذا الرغيف واذا لم يصدق الموجبة الكلية صدق رفع الايجاب

الكلي الذي هو مؤدى قولنا ليس كل ما ثبت لكل فرد فرد يثبت للمجموع من حيث هو مجموع

وهو اى رفع الايجاب الكلي وان لم يستلزم السلب الكلي لكنه يستلزم السلب الجزئي وكفى

به شهيدا وسنده منع دليل الخصم اذ لا يتم دعوى السالبة الكلية فان المولى — صدق ه

ندعي ذلك السلب الاولى اما وقد المخصوصة فكيف تحقق السالبة الجزئية اى قولنا — فيكون بدله

ليس كل حكم ثابت لكل افراد الموضوع فرادى بثابت للمجموع الافراد من حيث هو

مجموع لصحة ما ادعيناه من ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب مع عدم اقتضاء شيء ه

من تلك الاسباب لها وذلك لان عدم وقوع الضعف في كل واحد واحد لا يوجب وقوع الضعف

في المجموع من حيث هو مجموع فما لم يثبت الخصم الموجبة الكلية بمعنى قوله كل حكم ثابت لكل

افراد

فرد لغ

افراد الموضوع ثابت للمجموع الافراد من حيث هو مجموع لم يتم ما ادعاه وثبوت

سالبة الجزئية المذكورة اى قولنا كل ما ثبت لكل فرد فرد ثبت للمجموع من حيث هو — ليس ه

مجموع كاف لنا في الجواب عن استدلال الخصم لان السالبة الجزئية نقيض للموجبة

الكلية فصدقها يستلزم كذب الكلية والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة

المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاجتماع الاخبار يقتضي قوة الاعتقاد واما ما — قيل

ان كل واحد من الاخبار يحتمل الكذب فالكل من حيث هو مجموع ايضا يحتمل الكذب

والا لم يكن خبرا لان احتمال الكذب ماخوذ في تعريفه فنقول ذلك وهم الكذب وتجويز

العقل وهو اى وهم الكذب بل الكذب في نفسه ايضا لا يدخل في مفهوم الخبر فلا مدخل

لمفهوم الخبر فيه ولذا قيل ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما

الكذب فليس مدلول الخبر بل هو نقيض مدلوله وهو اى مدلول الخبر ليس الا الصدق

وقولهم ان الكذب احتمال عقلي والخبر يحتمله لا يريدون به ان الكذب مدلول لفظ الخبر

كالصدق بل المراد انه يحتمل من حيث هو اى لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ

ثابتا ويرد عليه ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم لما في نفس الامر ومدلول الحكم بان

النسبة مطابقة لما في نفس الامر وانا نعلم بالضرورة ان الحكم بان الانسان كاتب اى بان — الى الانسان نعم

نسبة الكتابة واقع مطابق لما في نفس الامر مغاير لكون ذلك الحكم مطابقا لما في نفس

الامر ولا خفاء ايضا في ان اللفظ الموضوع للثاني انما هو قولنا هذا الحكم صادق مطابق

لما في نفس الامر وما يجري مجراه والموضوع للاول انما هو قولنا الانسان كاتب واين

هذا من ذلك وقد تبين ذلك في المنطق في تقسيم الحلية الى الثلاثية والثنائية والصادق

والكاذب فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه لا يقال ليس المراد بالصدق هيهنا مطابقة

عليه ه

الا يحصل في ه

يحصل ه

الحكم للواقع بل المراد بهما ان في الذهن ان النسبة مطابقة للواقع ومدلول الخبر ليس الا هذا
واليه اشار الشارح العلامة في شرح المقاصد ان التصور في قولك البياض عرض
هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض و
التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انه مطابقة
لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق
وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابقة كما توهم اذ لا
يلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع انتهى كلامه لانا نقول
اخذ الصدق بهذا المعنى لا يحسم مادة اصل الشبهة اذ الصادق بهذا المعنى يحتمل الكذب
بمعنى انه لا يكون مطابقا لما في نفس الامر كما صرح به الشارح في العبارة المنقولة عنه
فمجموع الاخبار ايضا كذلك فلا يوجب العلم فتدبر فانه من ادق الدقايق **هو الاول** الرسول
انسان بعثه الله تع الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليه من الاحكام فالمراد بالحكم هاهنا خطاب
الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كالوجوب والاباحة ويجب ان يتعهد
يعتقد ان مثل هذا الانسان رسول ولو كان ارساله بالنسبة الى قوم اخرين دون
المعتقدين فانا نعتقد ان عيسى عم رسول من الله الاكبر مع انه لم يكن مرسلا الينا وهذا
اي لفظ الرسول بهذا المعنى يساوي لفظ النبي اي يرادفه لان معنى لفظ النبي ايضا
كما صرح به شارح المقاصد هو هذا حيث قال النبي عم انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي
وكذا الرسول انتهى كلامه لا يخفى عليك ان لفظ يساوي في كلام المحشي ره لم يقع في موقعه لان الوضح
بيان الترادف دون التساوي لكن الجمهور اتفقوا على ان لفظ النبي عم مباين للفظ الرسول لعدم
اتحاد معناهما لان معنى النبي اعم من معنى الرسول فلا يكون اللفظان مترادفين ويؤيده ما ذكرناه

من ان

من ان بينهما التغاير عطف النبي عم على الرسول في قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا
نبي يرد على ظاهر عبارة المحشي انه مشعر بان التنزيل مؤيد لعموم معنى النبي مع انه غير مؤيد
للعموم اصلا فضلا عن ان يؤيد عموم معنى النبي عم وقد دل الحديث على ان لفظ
النبي مباين للفظ الرسول وان معناه اعم من معنى الرسول لما ورد فيه من ان عدد النبي
ازيد من عدد الرسول فان عدد الانبيا على ما ورد في الحديث ماة الف وعشرون واربع ه
الفا وان عدد الرسول ثلث ماة وثلث وعشر لعله لصادفهما في العرف والعادة معلوم ه
ولما كان لفظ النبي عم مباينا للفظ الرسول ومعناه اعم عند الله وعند الناس وكان
التعريف المذكور مشعرا بالاتحاد وعدم التغاير فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب
واخذه في تعريفه وقال الرسول انسان بعثه تع لتبليغ الاحكام وكان معه كتاب فيكون
الرسول اخص مطلقا من النبي عم على هذا التعريف واعترض عليه اي على المشترط
بان ذلك الاشتراط ليس بصحيح لما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسول على عدد
الكتب فان عدد الرسول كما مر ثلث ماة وثلث عشر وعدد الكتب ماة واربعة نزل
على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابرهيم
عشر صحفا وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم الصلوة والسلام اربعة كتب التورية
والانجيل والزبور والفرقان فاذا عرفت ان عدد الرسل ازيد من عدد الكتب عرفت
انه لا يصح الاشتراط المذكور اللهم الا ان يقال الشرط هو ان يكون الكتاب معه لا ان يكون
نازلا عليه والاول اعم من الثاني لجواز ان يكون بعض الانبياء مخاطبا مامورا باجراء باجراء
احكام الكتب النازلة على انبياء سابقة عليه فيكون معه كتاب ولم ينزل عليه فعلى تقدير

جواز ذلك لجواز ان يكتفى في الشرط بالكون معه اى كون الكتاب مع الرسول ولا يشترط
النزول عليه ويمكن ان يدفع الاعتراض المذكور بوجه اخر وهو ان يقال يحتمل ان يتكرر
نزول الكتب كما وقع تكرر النزول في سورة الفاتحة فانه نزل مرة في المدينة ومرة في ولك في مد
مكة فلذلك سميت بالمثاني واما ما قيل ان دفع ذلك الاعتراض بهذا الوجه غير صحيح لانه لا
وجه لتخصيص بعض الصحف لبعض الانبياء كما ورد في الحديث الروايات على وجه ذكرنا
لان الصحف مثلا اذا نزلت مرات على الاشخاص فهو مشترك بينهما فتخصيصه ببعض منها
واسناده دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيجاب بان هذا انما يتم اذا تيقن صحة الروايات
وثبت التخصيص بعينه مسلم وعلى تقدير التسليم لصحتها فلا نم لزوم الترجيح بلا مرجح
لجواز ان يكون تخصيص الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه اولا فان نسبة الصحف
الى من نزل عليه اولا اولى من نسبته الى من نزل عليه ثانيا واشترط بعضهم فيه اى في الرسول
الشرع الجديد ولم يشترط ذلك في النبي عم اعم من الرسول مطلقا كما لطريق الاول ورد ما اى فيبعث النبي صه
الاشتراط المذكور الاستاد ابو اسحاق الاسفراينى بان اسمعيل عم من الرسل والحال رحمه الله
انه لا شرع جديد له كما صرح به اى بانه لا شرع جديد لاسمعيل الفاضل ولعل الشارح اختار
ههنا المساواة بين معنييهما بل ادعى الترادف في اللفظ والاتحاد في المعنى ويدل على ذلك
عبارته التي نقلناها من شرح المقاصد في صدر تلك الثنية لينحصر اى انحصار المساواة
انما يكون لانحصار الخبر الصادق في نوعيه فانه لو كان اعم من الرسول لم يكن الخبر الصادق
الموجب للعلم اليقيني منحصرا في النوعين اعني الخبر المتواتر وخبر الرسول لان خبر النبي عم
ايضا خبر صادق موجب للعلم ولم يكن داخلا في القسمين اما اذا كان معناهما واحدا

فلم يوجد

فلم يوجد الواسطة بين النوعين ويمكن ان يختص الرسول بكتاب او شرع بحيث لا يحتمل الاختصاص
ولا يضيع حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين بان يراد به الحصر الاضافي بان يعتبر ذلك
الحصر بالنسبة الى هذه الامة فان الخبر الصادق الموجب للعلم بالنسبة الينا لا يكون الا الخبر
المتواتر وخبر نبينا عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات واما خبر سائر الانبياء
والرسل فليس بموجب للعلم بالنسبة الينا يرد عليه انه اذا وصل الينا خبر النبي عم او خبر
الرسول عم فما لم يتيقن لنا ان ذلك الخبر خبر الرسول او خبر النبي عم لم يحصل لنا العلم بمضمون
ذلك الخبر سواء كان ذلك في نفس الامر خبر الرسول او خبر النبي عم بعد حصول التيقن لا فرق
في حصول العلم بمضمونه بين ان يكون خبر الرسول عم او خبر النبي عم لا يقال يمكن ان يختص
الرسول بكتاب او شرع ومع ذلك لا يكون خبر النبي عم ناقضا للحصر اذ ليس المراد مطلق
الخبر الصادق بل المراد حصر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلائق من امة نبينا عم وخبر حصر صه
فحكمه حكم خبر الرسول صه النبي غير المرسل انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة اليهم اذا وصل اليهم من جهة الرسول لانا
نقول العلم الحاصل المتعلق بصدق مضمونه من جهة انه خبر النبي عم لا من جهة انه اخبر
به الرسول اذ ليس ذلك الخبر خبر الرسول بل الرسول المخبر اخبر عن النبي عم بانه قال كيت وكيت
فلو قيل عدم الانحصار لا يخل لغرضنا لان غرضنا معرفة الاحكام الشرعية النازلة على نبينا
ولا يحصل ذلك من اخبار سائر الانبياء عليهم السلام لكان له وجه في الجملة فتدبر صه
الاول امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تع قيل عليه
اى على تعريف المعجزة انه فاسد غير مانع عن دخول الاغيار فانه لا يدخل فيه اى في هذا التعريف
ما لم يشمله المعرف اى المعجزة فان سحر المتنبي اى سحر من اسند اليه النبوة وهو غير نبي في الواقع
داخل في تعريف المعجزة ولم يصدق عليه المعجزة فبطل التعريف طردا ولم يكن مانعا واجيب بانا

لا نسلم ان التعريف صادق عليه وانما يكون كذلك لو كنى المادة المذكورة للنقض
بان يظهر على يد الكاذب في دعوى الرسالة خارق للعادة وهو وان كان ممكنا في نفس الامر
لكنه ممتنع عادة وكيف لا فان اظهار الخرق على الكاذب في دعوى الرسالة يكون تصديقا له
من الله القادر المختار الصادر جميع الممكنات بامره وهو قبيح فعلم انه تعالى لا يخلق الخارق في يد
الكاذب لحكم العادة في دعوى الرسالة فلا نقض في التعريف يرد عليه ان هذا مبني على
ان جميع الممكنات صادر بارادة واجب الوجود من غير واسطة وانه فاعل مختار يوجد
الاشياء بمحض ارادته ثم فانه ان تم تم والا فلا وللقائل ان يقول على تقدير تسليم ان اظهار الخارق
للعادة في يد الكاذب ممتنع عادي فهو لا ينافي الامكان الذاتي فان خرق العادة في يد الكاذب
ممكن التحقق لحيث فلو تحقق لا ينتقض التعريف به والجواب عنه ان مادة النقض في التعريفات
ما لم يتحقق في نفس الامر لم يتجه النقض كامرية مكانه فلا نقض بالتعريف مثلا اذا عرف الانسان
بالحيوان الناطق فلا نقض عليه بان يوجد انسان ولم يكن حيوانا ناطقا بل يكون ناطقا لانه
لان التعريفات العقلية لا يكون ناقضة للتعاريف الحقيقية وايضا يمكن الجواب عن اصل
الاعتراض على تقدير وجود الخارق في يد المتنبي بانا لا نم ان التعريف شامل لسحر المتنبي
فانه اخذ في التعريف ان يكون لاظهار الصدق فما لم يكن دعوى مدعي النبوة صادقة مطابقة
لما في نفس الامر لم يصدق على ما يظهر في يده الاتباع دعوه من خرق العادة انه خرق لاظهار
الصدق وكيف لا فان اظهار الشيء فرع وجوده وتحققه في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض
الفارض واعتبار المعتبر وهذا الصدق لم يتحقق في مادة السحر فلا ينتقض التعريف به يرد عليه
ان هذا الكلام صحيح لكن لا يفيد غرضا فان الغرض بيان طريق معرفة الفرق بين المعجزة و
بين ما لا معجزة من الخوارق فان من ادعى النبوة وظهر على يده خرق العادة يعلم ان هذا

الخارق

معجزة لخرق معجزة ما لم يعلم ان ذلك الدعوى صادقة على ذلك التقدير المذكور والحال
ان صدقها انما يعلم من المعجزة فمعرفة صدق دعواه موقوف على معرفة ان الخارق معجزة ومعرفة ان الخارق معجزة
موقوف على معرفة صدق دعواه والادور ظاهر صريحة والتصديق في الجواب عن اصل الاعتراض
ان يقال ان السحر المذكور لا يكون داخلا في تعريف المعجزة لان في قيوده امر خارق للعادة
والسحر ليس من الخوارق للعادة وان اطبق القدم واتفقوا عليه وذلك لانه اي لان السحر مما
يترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلق الله عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على
اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا فهي دواء مخصوص يوجب بحسب الكيفية او بحسب
الخاصية الاسهال والخارق ليس كذلك فانه لا يكون بمباشرة الاسباب الا ترى ان شفاء
المريض بالدعاء خارق للعادة حيث لا مباشرة فيه للاسباب واستعمال الالات و
الاسباب فيه ان شفاء المريض بالادوية الطبية غير خارق للعادة لانه بمباشرة الاسباب
كلما باشرها احد يخلق الله تعالى عقيبها يرد عليه ان هذا الفرق انما يوجب امتياز كل
واحد منهما عن الاخر بحسب نفس الامر اما امتياز كل واحد منهما عن الاخر عند العقل بان
يمكن العقل على الحكم بان هذا الفعل الصادر من ذلك الشخص خارق للعادة وذلك الامر
الحاصل من الاخر هو السحر الحاصل من استعمال الالات ومباشرة الاسباب فهو انما يحصل اذا
علم ان الثاني بمباشرة الاسباب دون الاول وليس للعقل الى معرفة ذلك سبيل وكيف فان السحرة
المتنبين لا يظهرون اسباب السحر والالة في تحصيل لنا وقوف على استعمال الالات بل انما يدعونه
عند الناس ان هذا من عند الله ليخدعوهم وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون فلم يتميز عند
العقل الخارق والصادق عن الكاذب والحال ان الغرض الكلي والمقصود الاصلي
ليس الا حصول التميز فالوجه الرجوع الى الجواب الاول بان يقال انا لا نم بالضرورة ان الفاعل

٣

المثار العادى والمستند اليه موجود فى الممكنات المؤيد لارسال الرسل الفائية لتبليغ الى الخلايق الاحكام
لا خرق العادة فى يد المتنبى وكل من ادعى النبوة واظهر خرق العادة على يده فنعتقده
انه هو النبى وهو كذلك فى نفس الامر ويرد ايضا ان شفاء المريض بالدعاء لا يجب ان
يكون شيئا خارجا عن النفس او الالفاظ التى يتكلم بها فان قلت تعريف المعجزة لا يكون
جامعا لا يشمل جميع افراد المعجزة فانه قد يكون للانبياء قبل البعثة كرامات وخوارق
للعادات يكون معجزات لنبوتهم كمعجزات نبينا عم قبل البعثة من شق بطنه وغسل
قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فعلم ان كرامات الولى معجزة لنبيه ولم
يصدق عليها تعريف المعجزة اذ لا يصدق بالاظهار نبوته والعقد ماخوذ فى التعريف
فانتقض عكسا قلت تلك الخوارق المتقدمة على البعثة ودعوى النبوة ليست
معجزة وانما هى كرامات وظهورها على الاولياء جايز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون
عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا لكن القوم عدوا الارهاصات وانما سمى
الخارق الصادر عن النبى عم قبل البعثة ارهاصا اى تاسيسا لقاعدة النبوة من
ارهصت الحايط اذا اسسته والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب
ما يصدر عن النبى عم بعد البعثة من المعجزات على ما يصدر قبل البعثة معجزات حقيقة
هو الاول يمكن التوصل بصحيح النظر فيه هذا الامكان الماخوذ فى تعريف النظر هو
الامكان الخاص المصطلح لسلب الضرورى الذاتية عن طرفى المخالف والموافق فمعنى
التعريف تحصيل ان الدليل ما لا ضرورة فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل بصحيح النظر
فيه الى المطلوب وان لا يتوصل به اليه وذلك انه ناخذ الامكان المذكور فيه امكانا عاما
مصطلحا لسلب الضرورى الذاتية عن الجانب المخالف مقيدا من جانب الوجود اى

لا ضرورة

اى لا ضرورة فى عدم التوصل سواء كان المراد بالامكان الامكان الخاص او الامكان العام وبالجملة
فيه اشارة الى ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفيه امكان
حتى لا يخرج عن كونه دليلا لو لم يقع به التوصل هو الاول يستلزم لذاته اما قال
بتذكير الضمير ليرجع الى المؤلف فى يشعر بان المستلزم للمدعى هو القياس المؤلف من
المادة التى هى القضايا المذكورة والصورة التى تعرض لها بالجهة تركيبها وان الصورة
لها مدخل فى استلزام المطلوب وان المستلزم للمطلوب ليس هو نفس القضايا التى تكون
بمنزلة المادة للقياس خاصة لانه كما يكون للمادة دخل فى الاستلزام كذلك للصورة
دخل فيه فلذلك لم يقل لذاتها بتانيث الضمير حتى يرجع الى القضايا التى هى مادة
القياس فيختلف عن الفوايد المذكورة فانه ليس فيه اشارة الى ان المستلزم ليس
هو المادة خاصة ولا الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف المذكور
فاسد لعدم شموله لجميع افراد المعرف بالفتح يعم الدليل الملفوظ كاللفظ المركب
من اللفظين المركبين فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ويعم الدليل المعقول وهو مؤدى
اللفظ المذكور المعتبر مع ان التعريف لا يشمل الا المعقول الذى هو انه يعتبر فى التعريف
الاستلزام ولفظ الدليل لا يستلزم المدلول يرد على كلام المحشى ان لفظ التعريف
فى عبارته ليس كما ينبغى بل الصواب لفظ المعرف بالفتح مكان لفظ التعريف قلت
التعريف شامل المعقول والملفوظ وعدم استلزام القياس اللفظى مدلوله ممنوع بل يستلزمه
بناء على ان اللفظ بالقياس اللفظى يستلزم التعقل اى تعقل القياس المعقول الذى
هو مدلول القياس اللفظى بالنسبة الى العالم بالوضع اى بوضع الملفوظ للمعقول
وتعقل القياس المعقول يستلزم تعقل مدلول القياس اى نتيجة فتعقل قياس الملفوظ

بخلقه

خاصية

المصطلح

لحلوه

هو الجامع بين ... ولا الى ان المستلزم

لان المعرف

وكل متغير

مستلزم لتعقل مدلوله بالواسطة وهذا الذى ذكرنا من التعميم والشمول للملفوظ
والمعقول انما هو فى القول الاول المذكور فى صدر التعريف واما القول الاخير فى
قوله قولا اخر فانه يخص المعقول ولا يجوز تعميمه بحيث يشمل الملفوظ اذا التلفظ
بالمقدمات المرتبة من حيث هى كذلك كذا تعقلها ايضا لا يستلزم التلفظ بمدلول القياس
فلا يجب تلفظ المدلول اى نتيجة عند تلفظ المقدمات المرتبة وعند تعقلها هو الاول
وهو العالم بهذا الحصر اى حصر المسند اليه الذى هو الدليل فى المسند الذى هو العالم المستفاد
من كون المسند المذكور معرفا بلام الجنس مبنى على ان المراد بالنظر المذكور فيه اى فى التعريف
المذكور النظر فى احواله اى احوال العالم فقط لا ما يعمه اى النظر فى احواله والنظر فى
غيره والا فلا يصح هذا الحصر لان النظر فى التعريف المذكور عبارة عن ترتيب امور معلومة لتتادى الى مجهول فح يلزم كون المقدمات المرتبة
او ترتيبها دليلا ايضا لو كان المراد بالنظر المذكور فى التعريف المعنى الاعم ان يكون المقدمات
دليلا اما اذا كان مخصوصا كما يستفاد من الحصر المذكور لا يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى
عليك انه اى تخصيص على وجه لا يشمل المقدمات انما يكون على خلاف الظاهر وهو ظ
لان قوله يتوصل النظر فيه بحسب الظاهر عام اقول عمومه ظاهر غير معلوم بل المعلوم انه
بحسب الظاهر خاص وان امكن تعميمه وايضا ذلك التخصيص على خلاف الاصطلاح لانه
اى التخصيص يوجب انحصار الدليل فى المفرد فلا يوافق اصطلاحهم فانهم يقسمون
الدليل الى المفرد وغيره وهو المركب ومحصول كلامه ان تخصيص النظر فى التعريف
لاستلزامه عدم جامعية التعريف لان التعريف على التقدير المذكور لا يشمل المقدمات
المرتبة مع ان المعرف شامل لها وايضا يوجب ارتكاب خلاف الظاهر يرد عليه
ان تعريف المسند اليه انما يفيد الحصر اذا كان للجنس واما اذا لا يجب حمل التعريف

ههنا

ههنا على الجنس لجواز حمله على العهد ولو سلم فيجوز ان لا يراد به الحصر الحقيقى ولو سلم
فانه يوجب فساد ذلك الكلام اى قوله وهو العالم دون فساد التعريف وابن
هذا من ذاك هو الاول وهو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء اخر لا يقال هذا
التعريف ينتقض طردا وعكسا اما انتقاضه طردا فلانه يدخل فيه ما لا يصدق عليه
الدليل المعرف من المعرفات باسرها كالحدود والرسوم فانها يصدق عليها انها يلزم
من العلم بها العلم بامور اخر وهى المحدودات والمرسومات مع انها لا يكون مما صدق عليه
الدليل ومن الامور التى يستلزم امورا اخر سواء كانت تلك الامور مفردات غير معرفات
كالملزومات بالنسبة الى لوازمها او قضايا غير دلايل سواء كانت مركبة من القضايا
كالمقدمات التى تحدث منها النتيجة او غير مركبة منها كان يكون قضية واحدة مستلزمة
لقضية اخرى فانه ليس شىء منها اى من تلك الامور المذكورة المفردة والمركبة
مما يصدق عليه الدليل فلا يكون التعريف مانعا واما انتقاضه عكسا فلخروج الاشكال
المنتجة عنه غير الشكل الاول وهى من اقسام القياس الذى هو من الدليل وسيجى بيانه
ان شاء الله تع لانا نقول لا نم انتقاضه بشىء منها اما عدم انتقاضه بالمعرفات فلانه
ليس المراد بلفظ العلم الواقع فى التعريف معناه العام الشامل للتصور والتصديق بل
المراد به التصديق العام الشامل لليقينى والظن والتقليد والجهل او المراد به التصديق اليقينى
وعلى التقديرين لا يشمل تعريف الدليل المعرفات فان قيل ذكر المشترك ممنوع فى
التعريف يجب الاحتراز عنها قلنا هذا انما يكون كذلك اذا لم ينصب قرينة صارفة
عن ارادة المعنى الغير المراد معينة للمعنى المراد والا فلا وتجويز ذكر المشترك فيما نحن فيه
بسبب قرينة دالة على ان المراد ههنا هو التصديق دون المعنى العام الشامل له ولغيره وهى
من التصورات

اى مدلول القياس صح
يلزم صح
النظر صح
تخلل صح
عليه صح
التى صح

اى القرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود وكذا الرسم بالنسبة الى
المرسوم وكذا الملزوم بالنسبة الى اللازم فانها في التعقلات دون التصديقات اقول مثل
ذلك الاعتبار مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تصحيح كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم بقرينة المعرف فيحصل المساواة ويندفع الفساد وبما لا يخفى فالوجه
ان يقال ان هذا التعريف مبني على ما ذهب اليه المتقدمون من جواز كون التعريف
اعم من المعرف هذا واما عدم انتقاضه بالقضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى
فلان المستفاد من قولهم ان الشيء يلزم من الآخر وان المراد بلزومه منه اي من الآخر كونه
ناشيا منه وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه لا خفاء في انه فرق بين اللازم للشيء
وبين اللازم من الشيء فبذلك يخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى سواء كانت
تلك القضية الثانية بديهية او كسبية فان الصادق على القضية الثانية انها لازمة للاولى
لا انها لازمة من الاول ويرد عليه ان هذا انما يتم لو اتفق عليه جميع العقلاء من ان الملزومات
تدل على لوازمها البينة بالمعنى الاخص وذلك لان الدلالة على ما اصطلح اهل الميزان والاصول
والعربية والمناظرة هو كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فلو دل الملزوم على
اللازم البين بالمعنى الاخص لثبت لزوم اللازم من الملزوم فيجب ان يكون اللازم ناشيا من
الملزوم حاصلا منه وليس الامر كذلك على ما قرره المجيب وايضا يلزم ان يكون القضية اللازمة
البينة بالمعنى الاخص لقضية اخرى حاصلة ناشئة منها على تقدير دلالة الملزوم على
اللازم فينتقض تعريف الدليل بها وبالجملة فمغروة ذلك الجواب اظهر من ان يخفى فلا مخلص
عن النقض المذكور الا ان يقال المراد باللزوم اللزوم بطريق الاكتساب فيصير الخلل راجعا
الى اللفظ والامر سهل ويدفع بالعناية وفيه نظر يسبح وجهه وقوله لكن يرد عليه اشارة

الى ما

الى ما اسلفناه من انتقاضه بالاشكال الثلثة عكسا وبيانه ان ما عدا الشكل الاول من الشكل
الثاني والثالث والرابع لا يصدق عليه تعريف الدليل مع انه من اقسامه كما مر وانما قلنا
ان التعريف لا يصدق على ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات التي تكون
على هيئة غير الشكل الاول من الاشكال الثلثة وبين علم النتيجة الحاصلة من تلك الاشكال
لان اللزوم منحصر في البين المشترك في المعنيين اشتراكا لفظيا او معنويا احدهما ما يكون
تصور الطرفين مع تصور النسبة بين الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بينهما بلزوم اللازم
ويسمى اللازم البين بالمعنى الاعم وغير البين وهو ما لا يكون تصور الطرفين وتصور
النسبة كافيا في الجزم بلزوم اللازم للملزوم بل يحتاج الى امر آخر غير تصور الطرفين
والنسبة وهو ايضا قسمان احدهما ما يكون محتاجا الى النظر والثاني ما لا يحتاج الى
النظر بل يكون محتاجا الى غير النظر من الحس او الحدس او التجربة او غير ذلك كما تقرر في علم المنطق
واذا عرفت ذلك فنقول لا لزوم بين علم الاشكال الثلثة وبين علم نتايجها اصلا لزوما
بينا وهو ظاهر غير خفي على من حصل له معرفة الاشكال الثلثة ولا لزوما غير بين وذلك
لان معناه اي معنى اللزوم الغير البين خفاء اللزوم وليس بينهما لزوم فلا يتحقق خفاؤه
اما الاول فلان اللزوم امتناع الانفكاك بين الطرفين وليس بين علم الاشكال الثلثة
وبين علم نتايجها امتناع الانفكاك اذ ربما يحصل التصديق بالاشكال ولم يحصل التصديق
بالاشكال ولم يحصل التصديق بنتايجها واما الثاني فلا يمكن تحقق المقيد الا بعد تحقق
القيد فتحقق الخفاء المقيد باللزوم لا يمكن الا بعد الوجود اي بعد وجود القيد الذي هو اللزوم
وتحققه وقد عرفت ان اللزوم في المراد المذكور غير متحقق فالمقيد به اي خفاء اللزوم
ايضا غير متحقق فثبت انه لا لزوم بين علم الاشكال وعلم نتايجها يرد عليه انا لا نم ان

علم ايراد

وثانيهما ما يكون تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم ويسمى اللازم البين بالمعنى الاخص م

فلانه م
لا يمكن

اللزوم الغير البين هو خفاء اللزوم فان اللزوم الغير البين هو ما ذكرناه قبيل ذلك كما تقرر
مطاه لاما ذكره المحشي سره من خفاء اللزوم ولو سلم فلازم ابين العلمين لا يكون خفاء اللزوم
قوله ليس بينهما لزوم ان اراد به اللزوم البين فسلم لكن لا يوجب نفي تحقق اللزوم المطلق نفى المقدم
وان اراد به غير البين فهو اول المسئلة فيلزم المصادرة وان اراد المطلق فنمنع المقدمة
المذكورة اى قوله ليس بينهما لزوم قوله لان اللزوم هو امتناع الانفكاك قلنا اما ان يراد
به امتناع الانفكاك بحسب الذهن فقط او بحسب الخارج فقط او يراد به امتناع الانفكاك
عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين او يراد به امتناع الانفكاك مطلقا
فان كان المراد به الاول او الثاني او الثالث فهو باطل اذ لا نم ان اللزوم هو امتناع الانفكاك
في الخارج فقط او في الذهن فقط فانهم قسموا اللازم الى اللازم الذهني وهو الذي يمتنع انفكاك
تصور اللازم عن تصور الملزوم والى اللازم الخارجي وهو الذي يمتنع انفكاك اللازم
عن الملزوم في الوجود الخارجي بمعنى انه كلما تحقق الملزوم في الخارج يجب ان يتحقق اللازم فيه
والى لازم الماهية وهو الذي يمتنع انفكاك اللازم عن الماهية من حيث هي مع قطع
النظر عن الوجودين بمعنى انه كلما تحقق الماهية سواء كان ذلك التحقق في الخارج او في
الذهن يجب ان يتصف بذلك اللازم وتفصيل ذلك التقسيم مذكور في المنطق فمن اراد الاطلاع عليه
فليرجع اليه والمقسم يجب ان يكون اعم من كل واحد من الاقسام فليس على شيء منها وان
كان المراد الشق الرابع من الترديد فم ان اللزوم هو ذلك الامتناع مطلقا لكن قوله ليس بين علم
الاشكال وعلم نتايجها ذلك الامتناع غير مسلم لكن لا يكون ذلك الا نفي الانفكاك بينهما في الذهن
فلا يوجب نفي امتناع الانفكاك مطلقا لان نفي الخاص لا يوجب نفي العام اذ يجوز بينهما
امتناع الانفكاك بحسب التحقق الخارجي بمعنى انه كلما تحقق العلم بالمقدمات المذكورة في الخارج

تحقق

تحقق العلم بالنتيجة فيه فان قيل العلم هو قسم من الموجود الذهني القسيم للموجود
الخارجي فكيف يتصور تحققه في الخارج قلنا بيانه يستدعي تمهيد مقدمة هي ان العلم
كما تقرر عليه راى المتاخرين هو نفس المعلوم بالذات والحقيقة فان الحاصل في الذهن
عين ما حصل في الخارج بحسب الحقيقة والماهية فلذلك قالوا ان الانسان جوهر في الخارج وعرض
وكيف في الذهن قال العلامة مولانا جلال الدين الدواني في حاشيته للشرح الجديد للتجريد
ان الجزئي الحقيقي وصورته الذهنية بعد تجريدها عن المشخصات الذهنية امر واحد
فلا فرق بينهما وبين الموجود في الخارج الا بحسب الوجود بل برهان الوجود الذهني انما
يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالموجود بالوجودين
واحد والوجود مختلف انتهى كلامه فقد تقرر عندهم ايضا ان النسبة في القضايا
الحقيقية الموجبة المتعارفة المستعملة في العلوم الكلامية والحكمية خارجية بمعنى
ان الخارج ظرف لنفس تلك النسبة فيكون التصديقات المتعلقة بها انما
هي عينها كما عرفت من ان العلم عين المعلوم فاذا عرفت ما مهدناه لك فنقول
انه يجوز ان يكون بين التصديقات امتناع الانفكاك في خارج الذهن وان لم يتحقق تلك
بينهما ذلك الامتناع في الذهن انما يقال المراد بالحصول في قوله اذ ربما يحصل التصديق
بالاشكال ولم يحصل التصديق بنتايجها الحصول في الخارج والتحقق فيه لانا نقول
لا نم الانفكاك بينهما في الخارج لانا نعلم علما يقينيا انه كلما تحققت النسبة واقعة
في المقدمات على ماهية شكل من الاشكال الثلثة مستجمع لجميع شرائطها في نفس الامر
تحققت النسبة الواقعة في نتيجته وكيف لا وقد برهن ذلك في المنطق ولا نعني بامتناع
الانفكاك تحقق علم النتيجة في نفس الامر حين تحقق العلم بالمقدمات المذكورة فيها الا هذا القدر

وذلك الامتناع هو اللزوم الخارجي فيتحقق بينهما مطلق اللزوم المعتبر هو في تعريف الدليل
نعم ينتقض التعريف بتلك الاشكال اقول هذا الجواب مبني على ان العلم هو الصورة
الحاصلة في الذهن وان العلم والمعلوم متحدان بالذات والحقيقة وان الاختلاف
بينهما بحسب الوجودين بمعنى انه ان وجد بالوجود الذهني فهو علم وان وجد بالوجود
الخارجي فهو معلوم وانه لجوهر في الخارج عرض في الذهن وتلك الامور وان كانت مما
اختاره المحققون من العلماء والمتفردون من الفضلاء لكن الوهم يزاحم العقل في اذعان
تلك المقدمات ما لم يقم عليها البرهان واثباته امر دونه خرط القتاد فلذلك اجاب عن ذلك
الاعتراض بعض الفضلاء بوجه اخر وهو ان اللزوم في الدليل بمعنى حصول تصديق (اجوبه)
تصديق بعد تصديق اخر بحيث لا يمكن ان لا يحصل ذلك التصديق بعد تلك التصديقات
ان لم يعقبها مناف له كالنوم والاغماء وامثالهما والتعبير عن الحصول باللزوم للتنبيه
التامة بينهما فيختار الشق الاول من الترديد ويمنع كون الاشكال الثلثة بانفرادها
دلائل بل انما هي دلائل باعتبار اشتمال كل منها على الشكل الاول كما علم من ردها اليه او
نقول لا نم انها دلائل مطلقا بل انما هي بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما (دلائل)
بالفطرة او بالدليل او نقول المراد انه يلزم من العلم به مع ما اعتبر في دلالته من الشرائط العلم
بالمدلول وقد صرح الشارح رحمه الله في شرح المقاصد بان جميع الاشكال مع ملاحظة
جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج متساوية في الاندراج متساوية في الجلاء
وقوله والتعاريف يرد عليه اشارة الى ما اسلفناه من انتقاض التعريف طردا بالمقدمات
الحدسية وبيان ذلك موقوف على تمهيد مقدمة هي ان النفس اذا قصدت تحصيل مطلوب (مقدمات هام)
فبعد تصورها رجعت الى خزائنها فتفحص اشتاتها غير مرتبة فرتبتها وحصلت منها المطلوب

وذلك

وذلك الترتيب او تصور المقدمات المرتبة هو الفكر والنظر وقد تجد بعد رجوعها اليها
فيها مقدمات مستلزمة لذلك المط فينتقل منها الى المط بالسرعة فملاحظة تلك المقدمات المرتبة
(منهاه) والانتقال اي المط هو الحدس ومن ههنا قالوا ان الحدس هو سرعة الانتقال من
المبادي الى المط ويتحقق الحدس بدون شوق وقصد سابق واذا عرفت ذلك فنقول
(الدليل) لا نسمي تلك المقدمات التي تحدس منها النتيجة دليلا فلا يصدق عليها مع ان تعريف الدليل
يصدق عليها لانها يلزم من العلم بها العلم بامر اخر هو مدلولها وهي اي تلك المقدمات
التي تحدس منها النتيجة بعينها واردة على التعريف الثاني للدليل وهو قول مؤلف
من قضايا يستلزم لذاته قول اخر يعني ان هذا التعريف ايضا لا يكون مانعا عن دخول
الغير اذ يصدق عليها تعريف الدليل لانها قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قول اخر
ولم يصدق عليها المعرف الذي هو الدليل نفسه اللهم الا ان يراد بالاستلزام المذكور
في التعريف الثاني وباللزوم المذكور في التعريف الثالث ما يكون بطريق الفكر والنظر
واستلزام تلك المقدمات للنتيجة ولزومها من تلك المقدمات لا يكون الا بطريق النظر
والاستدلال بل يكون بطريق الحدس والبداهة فان قيل المعنى الظاهر المتبادر من الاستلزام
وكذا من اللزوم هو المعنى العام الشامل للاستلزام واللزوم بطريق الفكر والنظر وما لا
يكون كذلك فالتخصيص خلاف الظاهر فارتكابه في التعريف مخل قلنا عند القرينة غير
مخل كما بين في مظانه وههنا كذلك فان التخصيص بسبب قرينة معينة لما يراد او صارفة
عن ارادة المعنى الاحتمالي وهي اي القرينة ان التعريف للدليل يرد عليه ما اوردته في الجواب
(ايضاه) عن الاعتراض الاول فالصواب ان يجاب عن هذا الاعتراض بما اجيب به عن الاعتراض
الاول هو الاول فبالثاني اوفق اقول تحقيق الكلام في النسبة بين المعاني الثلثة بحيث

لا مزيد عليه هو ان يقال ان التعريف الاول اي قوله الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى العلم بمطلوب خبري بحسب الظاهر مخصوص غير شامل للمقدمات المرتبة على
الوجه المخصوص المسماة بالنظر في اصطلاح اهل النظر فلذلك حكم الشارح بان
جميع الدليل على وجود الصانع بهذا المعنى ليس الا العالم وان امكن حمل العبارة على
المعنى الاعم حتى يشمل المقدمات المرتبة المذكورة كما مر واما التعريف الثاني اي قوله مؤلفا
من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر فهو مخصوص بالمقدمات المرتبة فيكون مباينا لما يتبادر
من ظاهر التعريف الاول اخص منه بحسب التوجيه واما التعريف الثالث وهو قوله الذي
يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فهو بحسب الظاهر مخصوص بالمقدمات المرتبة لاعتبار اللزوم
فيكون التعريف الثالث بحسب الظاهر مساويا للتعريف الثاني مباينا لما يتبادر من ظاهر التعريف
الاول اخص منه اي من التعريف الاول بحسب التوجيه المذكور ويمكن حمله على معنى عام شامل
للمقدمات المرتبة ولغيرها من العالم بان يقال معنى التعريف ما يلزم من العلم به بذاته او مع ملاحظة
احوال العلم بشيء اخر فهو على هذا التوجيه يصير اعم من الثاني ومن ظاهر الاول ومساويا
للاول بحسب توجيهه فعلم ان التعريف الثالث موافق لكل واحد من التعريفين ان تيقن
لكن موافقته بالثاني اظهر لانه لا يحتاج الى التوجيه في شيء منهما بخلاف موافقته بالاول
فانه لا يتحقق الا بعد التوجيه في كليهما معا هذا محمل صحيح لكلام الشارح العلامة وينبغي
بذلك ما اورده المحشي على كلامه من ان حصر الدليل على المعنى الاول في العالم ليس بصحيح وما
سيورده من ان تطبيق الثالث بالاول على الوجه الذي قرره الشارح غير مفيد لان الاول
اخص مطلقا من الثالث اذا فاعلم ظاهرا واذ قد مهدت لك فنقول في تفسير قول المحشي
لكن يمكن تطبيقه اي تطبيق التعريف الثالث على التعريف الاول بان يقال المراد بالتعريف

الثالث مايلزم

الثالث ه

ما يلزم من العلم به بذاته او مع ملاحظة احوال العلم بشيء اخر كما مر فيصدق التعريف
الثالث على هذا التوجيه على العالم ايضا لان العلم بالعالم من حيث حدوثه اي مع
ملاحظة انه حادث يستلزم العلم بوجود الصانع الواجب الوجود جل شأنه وذلك لان
الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم او بالغير فاذا حكمنا بان جميع ما سوى الله تعالى مسبوق
بالعدم او بالغير ح فلا بد من وجود امر خارج عنه موجود له والموجود الخارج عن سلسلة الممكنات
لا يكون الا واجبا ولا بد ان يجب عليك ان هذا التوجيه لا يفيد التطبيق بل ينافيه لان
التوجيه المذكور يفيد الاعمية اذ التعريف الثالث على هذا التوجيه شامل للمقدمات
المرتبة ولغيرها من العالم بخلاف التعريف الاول فانه لا يشمل المقدمات المرتبة على ما اختاره الشارح
حيث صرح بان الدليل على وجود الصانع على التعريف الاول ليس الا العالم فيكون التعريف
الثالث اعم من الاول ولا خفاء في ان العام لا يوافق الخاص في باب التعريف فان قيل
التعريف الثالث وان كان اعم من الاول بحسب الظاهر لكن يمكن تخصيصه بحيث لا يشمل
المقدمات المرتبة بان يقال المراد بالتعريف الثالث ما يلزم من العلم به بعد التوصل
بصحيح النظر فيه العلم بشيء اخر قلنا تخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام فان
الذوق السليم يأبى عن مثل ذلك التوجيه في العبارات والمحاورات والصواب تعميم تعريف
المرتبة ه الاول على وجه يشمل المقدمات المقدمة ايضا حتى لا يتوجه اليه شيء مما ذكر يرد عليه انه
يجوز ان يكون مراد الشارح ما بيناه في تحقيق كلامه في صدر تلك الحاشية فلا يتوجه اليه ه
شيء من الايرادات قوله الاول تصديق له ببيان الخارق للعادة الظاهر على يد شخص
الدال على الصدق اي على صدق دعواه هذا الذي قصد به من يظهر ذلك الخارق على يديه
التصديق لدعواه واما اذا ظهر الخارق على يد شخص عند دعواه واستشهاده بالخارق في يديه بغير ان

يقصد به

لدعواه

[illegible] بذلك ليدل على ما [illegible]
على انه [illegible] الالوهية [illegible]
من انما اخبر [illegible]
[illegible] صدقه في دعواه

التصديق فلا يكون دالا على صدقه في دعواه فان اظهار الخوارق على يديه عند دعواه
الالوهية ليس بتصديق له وكيف وان التصديق له انما يتحقق اذا كان المدعي صادقا
في دعواه وليس الامر في المادة المذكورة كذلك بل لا يمكن صدقه لان كذبه معلوم بالادلة
القطعية فهو استدراج وادناه من بابه وشدته قليلا قليلا وابتلاء وامتحان للغير
في تحقيق الحق بعد الاول كان ناصا وفيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك
الاحكام عقلا لبطل دلالة المعجزة بحث هذا الدليل الذي ذكرناه لاثبات امتناع الكذب
انما يدل على انه يمتنع كذب النبي عم في الاحكام الشرعية والامور التبليغية التي ارسلها الله
الى النبي عم لتبليغه اياها الى الخلايق فالى جاء تلك الاخبار العلم ظاهر واما امتناع الكذب في
الاخبار التي لا تعلق لها بارسال الرسل وتبليغ الاحكام والى جانب سائر الامور التبليغية
اي غيرها من اخبار العلم فلان الكذب ذنب وقد ثبت في مظانه عصمة الانبياء عن الذنوب
واليه اشار المحشي بقوله فالوجه في اجابه اي الى جاء غير الامور التبليغية وسايرها من الاخبار
للعلم بها اي بذلك الاخبار هو اي الوجه انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته اي عصمة
النبي عن الذنوب والكذب من الذنوب فيمتنع وقوع الكذب في كلام النبي فلا يكون
كاذبا بعد الاول فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مخبر اي مخبر الخبر بعنوان الرسالة
لم يحتج في الحكم بان هذا الخبر الصادر عن الرسول صادق الى ترتيب هذا النظر الذي اورده
الشارح وتنقيح ذلك الكلام هو ان القضية التي ادعى الشارح انها كسبية هي ان
هذا الخبر المخصوص كقوله عم البينة للمدعي واليمين على من انكر صادق فموضوع المط
المسمى بالحد الاصغر فيها هو هذا الخبر ومحمول المط المسمى بالحد الاكبر فيها هو صادق والدليل
المذكور بين مقدمتي قياس هذا المطلوب المسمى بالحد الاوسط خبر الرسول عم فترتيب الشكل

هكذا

صادق

هكذا هذا الخبر المخصوص خبر رسول وكل خبر رسول صادق فينتج ان هذا الخبر المخصوص
فعلم ان اثبات الاكبر للاصغر محتاج الى النظر لكن اثباته للاوسط بديهي فلو تصور
موضوع المط بعنوان الاوسط يصير المط بديهيا ككبرى القياس لان مؤداه ح هو ان
الخبر الصادر عن الرسول صادق ولا خفاء في انا لا نحتاج في تحصيل تلك القضية الى نظر
وكسب هو الذي ذكرته هو المحمل الصحيح لكلام صاحب القيل وليس مراده ان تصور
المخبر مطلقا بعنوان الرسول صار الحكم المذكور بديهيا بل المراد من تصور موضوع
المط بعنوان المخبر الذي هو الرسول صار الحكم المط بديهيا واضافة المخبر الى ضمير الخبر
تشعر به كما لا يخفى على من له ادنى ذوق سليم وطبع مستقيم واجيب عن كلام ذلك القائل
بانا سلمنا ان القضية المذكورة بعد تصور موضوعها بالعنوان المذكور تصير بديهيا
من جهة ان الحكم الواقع فيها لا يحتاج في ذاتها الى نظر وكسب لكن تصور موضوعها
بعنوان خبر المخبر الذي هو الرسول موقوف على الاستدلال على ثبوت ذلك العنوان
بل على ثبوت متعلقه الذي هو الرسول بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة على يديه
وكل ما هذا شانه فهو رسول فهذا المخبر رسول فيتوقف خبره اي قولنا خبر ذلك المخبر صادق
ايضا على الاستدلال المذكور بالواسطة فانه موقوف على تصور عنوانه وتصور
العنوان موقوف على الاستدلال فتوقف عليه بواسطة العنوان والكل اي لكل واحد
من المعترض والمجيب غلط اما غلط المعترض فان تصور المخبر بالوجه المذكور لا يجعل
صدق الخبر بديهيا يرد عليه انه يجوز ان يكون مراد صاحب القيل ما فصلناه لا ما حمل
عليه المحشي فلا يثبت له الغلط واما غلط المجيب فلوجهين احدهما الاعتراف بان تصور
المخبر بعنوان الرسالة يجعل الحكم بديهيا وثانيهما ان تكا ان استدلالية انما هو بواسطة

جزم

ذلك

[illegible] ان تصور الخبر [illegible]
قال فيه اوى ان تصور [illegible]
يوجب بديهة صدق الخبر [illegible]

الاثبات
العنوان يرد عليه ان الاعتراف بالقول المذكور على وجه قررناه لا يكون غلطا لكن اثبات
النظرية بالواسطة ليس كما ينبغي كما لا يخفى على من له معرفة بعلم الميزان نعم يرد على كلام ادناه
الشارح بحسب الظاهر فان تصديق الخبر الذي هو موضوع مطلوب بنائي مبحثنا هذا
بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا هذا بعينه ما اراده صاحب القيل على وجه
قررناه لكنه يندفع الايراد المذكور عن كلام الشارح بان يقال ان الكلام في صدق الخبر
الملحوظ من حيث ذاته يعني ان القضية التي ادعينا كسبيتها هي ان الخبر المخصوص صادق في
بشرط ان يكون ذات الموضوع متصورا بعنوان الخبرية لا بعنوان خبر الرسول والقضية
التي ادعى المعترض بداهتها عنوانها خبر الرسول لا مفهوم الخبر مطلقا وبداهة هذا غير مسلم
لبداهة ذاك ونظرية ذاك غير مستلزم لنظرية هذا فان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف
العنوان ونظيره كثير في المواد الا يرى ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته او
بعنوان العالمية نظري يحتاج الى الفكر والاستدلال وثبوته له من حيث انه متصور
بعنوان المتغير بديهي يعني ان قولنا العالم حادث نظري وقولنا المتغير حادث بديهي مع
ان الموضوع الحقيقي في القضيتين امر واحد فاختلافهما بالبداهة والنظرية لمجرد اختلافهما
بالعنوان فالمعنون بالعالم نظري والمعنون بالمتغير بديهي فتامل وتدبر فانه من مزال
الافهام ومزلة الاقدام والطريق القويم والنهج المستقيم هو ما ذكرنا هو الاول اي عدم
احتمال النقيض هذا المنع يعم الثبات المفسر بعدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك
من جهة التميز اي كل ما يميز الثبات عنه يميز عدم احتمال النقيض بخلاف العكس فانه ليس كلما عنه
يميز عدم احتمال النقيض عنه يميز الثبات عنه فان الجهل المركب ثابت لانه لا يحتمل الزوال
بتشكيك المشكك فلا يميز الثبات عنه بخلاف عدم احتمال النقيض فانه يميز عنه فلا يفيد

قيد

الحقيقية
قيد الثبات امرا جديدا اي التميز فيلغو ذكره يرد عليه ان هذا انما يتم في التعاريف
واما في غيرها فلا على انا نقول انهم قد جوزوا تعريف الماهية بالفصل القريب والخاصة
بل بالخاصتين معا فلم يشترطوا التميز الجديد هذا اللهم الا ان يراد بعدم احتمال النقيض
عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم الاحتمال عند العالم في الحال فقط لا عدم الاحتمال مطلقا ... بحيث ينفي الاحتمال مطلقا صح
سواء كان ذلك الاحتمال بحسب نفس الامر او عند العالم في الحال او في المآل فاذا كان المراد
بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم الاحتمال عند العالم في الحال
ينفي الاحتمال عند العالم في الحال لا في المآل فوجب ايراد قيد الثبات حتى ينفيه ويميز بالمراد
عن قيد المراد وفيه اي في هذا التوجيه ما فيه من المفسدة لان المتبادر من عدم احتمال
النقيض ان لا يحتمله اصلا لا في نفس الامر ولا عند العالم اصلا لا في الحال ولا في المآل
فالتخصيص من غير قرينة خروج عن الظاهر الى غيره وهو المفسدة يرد عليه انا لا نم ان
المتبادر من عدم احتمال النقيض هو ما ذكره بل المتبادر منه ليس الا عدم احتماله
في نفس الامر سواء احتمله عند العالم اولا وسواء كان الاحتمال عند العالم في الحال
او في المآل ولو سلم فالتخصيص بقرينة قيد الثبات لا يكون خروجا من الظاهر الى غيره
فان ارادة غير الموضوع له عند قيام قرينة لا يخل اصلا كما لا يخفى على من له ادنى معرفة
باساليب الكلام غاية ما في الباب ان لا يكون في الكلام قرينة جلية ولا يجب ذلك في غير
التعاريف خصوصا في المتون الموجزة هذا واذا عرفت ان تعريف التيقن بعدم احتمال
النقيض يوجب اما لغوية الثبات او ارتكاب خلاف الظاهر من غير قرينة فنقول
الاولى ان تفسر التيقن بالجزم المطابق ليحتاج الى قيد الثبات من جهة شمول ممكن
الزوال بتشكيك المشكك كالتقليد وفي لفظ فالاولى اشارة الى صحة تفسير التيقن

بما ذكره الشارح وكان وجه الصحة ما ذكرناه فلا تغفل فانه دقيق **هو الاول** فهو علم
بمعنى الاعتقاد ولا يخفى عليك انه ذكر العلم فيما سبق في قوله اي في قول المص ر ح
يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام اي القول بان العلم الثابت بخبر الرسول
تشابه العلم الضروري في التيقن والثبات لان هذا المتيقن الثابت بعد معنى العلم
عندهم فيندرج ذلك المعنى في قوله يوجب العلم الاستدلالي فذكره ثانيا يوجب التكرار
وايضا يرد عليه ان سائر العلوم النظرية كلها كذلك اي متشابه للضروري في التيقن
والثبات فما وجه التخصيص اياه من بين سائر العلم النظرية بالذكر هل لا يلزم الترجيح
بلا مرجح يرد عليه انا لا نم ان سائر العلوم النظرية متشابهة للضروري في التيقن والثبات
وكيف فان العلم المتيقن والثبات لا يحصل الا من القياس البرهاني الذي هو قسم من القياس
الذي يكون قسما من الحجة المنقسمة الى الاستقراء والتمثيل والقياس فجملة الاحكام الاستقرائية
الحاصلة بالاستقراء الناقص والتمثيل والجدلية والخطابية والشعرية والسفسطية كلها
كلها من العلوم النظرية وليس شيء منها مشابها للضروري في التيقن والثبات فان تلك
الحجج والقياسات ليست مفيدة للتيقن كما تقرر في مظانه هذا والاقرب في توجيه ذلك الكلام
ان يقال ان مراد المص في ايراد ذلك التشبيه بيان قربه اي قرب العلم الثابت بخبر الرسول
من الضروريات في قوة التيقن وكمال الثبات وكانه اي ذكر المص اشارة الى ما قاله
من ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي الالهي المفيد حق اليقين بعد رعاية شرائط
استخراج الاحكام عنها وكذلك مستندة الى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه
عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم في حكم غير المحسوسات فان
حكم الوهم فيه كاذب كحكمه بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لا متناهي لان

الوهم

الوهم والحس سبقا الى العقل فهو مجذب البهائم مستحكم لها حتى ان احكام الوهميات ربما
لم يتميز عنده من الاوليات فلولا دفع الله وتكذيبه بارسال الوحي احكام الوهم لبقي التباسها
بالاوليات فلا يصفو العقل عن كدر الجهالات ومما يعرف به كذب الوهم انه يساعد العقل
في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم بها لحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه وافق العقل في
ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم
الى النتيجة نكص الوهم وانكرها يرد عليه انه قد تقرر في الاصول ان الادلة السمعية ظنيات
لاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ والى معرفة ان مقصود التلفظ بتلك العبارات ماذا
اهل هو المعاني الحقيقية والمجازية وليس لنا الى تيقن شيء منها سبيل **هو الاول** علم بالتواتر
انه خبر الرسول عم هذا اي الحكم بان الحديث المذكور متواتر لمجرد فرض التمثيل يعني لو فرضنا
انه متواتر فيحصل لنا علمان احدهما انه خبر الرسول عم وذلك العلم بالتواتر وهو ضروري يحصل صح
ثم يحصل منه العلم الثاني الاستدلالي الذي ذكره في الشرح وانما يجب حمل كلام الشارح على
ذلك لان التفسير بحسب الظاهر غلط لان هذا الحديث مشهور لا متواتر مع قطع النظر
عن القرائن المفيدة لليقين انما قطع النظر عنها اي عن القرائن لا عن الدلائل اذ الوجه في جعل
الخبر الصادق على حدته سببا مستقلا للعلم اليقيني بعد استفادة معظم المعلومات الدينية
والمطالب الاعتقادية منه اي من ذلك الخبر ولا خفاء في ان الخبر المجرد عن الدلائل مع قطع النظر
عنها وان الخبر المقرون بالقرائن الدافعة للاحتمال ليس كذلك اي لا يفيد معظم المعلومات الدينية الكذب صح
وقد يوجه ذلك اي قطع النظر عن القرائن لا عن الدليل بان القرائن قد تنفك عن الخبر لازمة
له فلذلك لم يعتبر في افادته وكونه سببا للعلم بخلاف الدلايل فان الخبر لا يفيد العلم بدونها فلذلك
لم يعتبر قطع النظر عنها في افادته وهذا التوجيه ليس بشيء لان هذا انما يتم اذا كان افادة الخبر المتواتر

العلم بطريق الاستدلال وليس كذلك فانه بالضرورة موجب للعلم الضروري كما مر في
المتن هو الاول في حكم المتواترات لانه اي خبر الاجماع كذلك اي خبر المتواتر في جهة كونه خبر
قدم بحكم العقل بصدقه لكنه اي حصول العلم من الخبر بالبداهة في المتواتر كما مر وبالنظر
الى الدليل في الاجماع وهو ان هذا خبر اهل الاجماع وكل ما هذا شانه فهو ثابت ومضمونه
واقع بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وبقوله عم ما راه المؤمنون حسنا فهو
عند الله حسن وبقوله عم اجماع اهل بيتي حجة على اختلاف الروايات وحاصل الجواب
عن الاعتراض على انحصار الخبر الصادق المفيد للعلم هو ان الحصر الذي ادعاه المص مبني
على المسامحة لا على التحقيق من جهة ان كل واحد من خبر الله تع وخبر الملك وخبر الاجماع من الخبر
الصادق المفيد للعلم وليس داخلا في القسمين اي خبر المتواتر وخبر النبي عم حقيقة فادراجها
فيهما نوع مسامحة وكيف لا فانه اذا دخل شئ في شئ هو منه وذلك مخل بالحصر الحقيقي هو ان
يقال الخبر الصادق على جميع انواع خبر الله تع وخبر الملائكة وخبر الاجماع وخبر المتواتر هو الاول
قوة للنفس ان قلت هذا الذي ذكره الشارح ههنا من ان العقل قوة للنفس يدل على مغايرته لها
وكونه آلة لها فهو مخالف لما مر منه في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك بل المدرك
هو نفسه قلت لا نم ان ما ذكره ههنا مستلزم لآلية العقل للنفس المدركة فان غاية ما لزم
ما ذكره ههنا هو ان يكون العقل وصفا للنفس ووصف الشئ لا يستلزم ان يكون آلة له فاذا لم يكن العقل
آلة للنفس صدقت السالبة التي ادعيناها فيما مر وان العقل ليس آلة غير المدرك ولم يدع
العينية هناك حتى تنافي المغايرة التي لزمت ههنا يرد عليه ان هذا الكلام مشعر بان العقل
من صفات النفس الناطقة التي مغايرة لها بحسب الذات وهو ليس بمقصود لما تقرر في مظانه بل
الحق ان النفس الناطقة التي هي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يعقل ويتمد ويزيد

يس ص

وخبر النبي صح

بمعقول ع

ويتحرك

ويتحرك ويحس ويدرك المعقولات من حيث هي كذلك يسمى به نفسا ومن حيث انها المعقولات
ويحكم بعضها ببعض تسمى عقلا وقوة عاقلة ففي ههنا فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فالصواب في الجواب ان يقال ان اردت من المغايرة المغايرة بالذات فلا نم ان ما ذكره الشارح
ههنا مستلزم للمغايرة الذاتية وان اردت المغايرة في الجملة ولو باعتبار فمسلم لكن لا ينافي
العينية والاتحاد بحسب الذات ولا يوجب الآلية واما ما قيل في الجواب من ان المراد بالغير
فيما مر هو ممكن الانفكاك فمحصل السالبة المذكورة هو ان العقل ليس آلة يمكن انفكاكه من المدرك
فصدق السالبة المذكورة اما بان لا يكون العقل آلة للمدرك او بان يكون آلة لكن لا يمكن انفكاكه
عنها فالقول بان العقل قوة للنفس ليس بمناف لما مر من ان العقل ليس آلة غير المدرك لا يقال
لا يجوز حمل الغير على المعنى المذكور لانه تجوز من غير قرينة لانا نقول لا نم ذلك بل هو حمله على
المعنى المصطلح فان اهل الحق اصطلحوا على ذلك المعنى فنقول ذلك الجواب من الحق بعيد والى
الباطل قريب لان العقل بالنسبة الى النفس غير بالمعنى المصطلح لجواز انفكاكه عنها الا ترى
تزول عنها عند الاغماء والجنون وغير ذلك ويمكن الجواب عن وجه ابعد بان العقل والنفس
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فلا يمكن الانفكاك بينهما والظاهر ان في قول المحشي فبعيد
اشارة الى هذا هو الاول وقيل جوهر تدرك بها الغايبات العقل بهذا المعنى هو النفس بعينها
ولم يكن بينهما على هذا التقدير مغايرة لان النفس ايضا كذلك وان ال ان اهل العرف واللغة
اتفقوا على مغايرتهما اي مغايرة العقل والنفس فلهذا ابى الشارح القول على المفعول وقال قيل
اشارة الى ما في هذا القول من الضعف يرد عليه ان اراد بالمغايرة المغايرة في الجملة فلا نم
ان تعريف العقل بهذا المعنى ينافي المغايرة في الجملة ولو بالاعتبار بل قوله يدرك بها الغايبات
اشارة الى جهة التغاير وان اراد المغايرة بحسب الذات والحقيقة فمسلم ان بينهما على هذا التقدير

تدارك ص

وعقلية ص

ممكنا في ما فيه الا ان انه لا ينافي ان العقل وان كان
آلة للنفس المدركة حين لا يمكن انفكاكه عنه ح

لايكون مغايرة ذاتية لكن لانزاع ان اهل العرف واللغة اتفقوا على ان بينهما مغايرة بحسب الذات

والحقيقة كيف وقد تقرر في مظانه ان النفس والعقل متحدان بالذات والتغاير بينهما ليس

الا بحسب الاعتبار كما مر مفادا في الحاشية السابقة فعلم ان لا موافقة للعرف في ذلك واما المغايرة

التي يستفاد من اللغة لا يجب ان يكون محمولا على المغايرة الذاتية ولو سلم ان المغايرة المستفادة

من اللغة هو المغايرة بحسب الذات فهو غير مخل لان الاصطلاح لا يجب ان يكون موافقا للغة

قوله هو الاول سبب للعقل عدم تقييده اي عدم تقييد المص العلم بالقيد الضروري او القيد الاستدلالي

ونحوهما مثل الالهي او الرياضي او غير ذلك واهماله مطلقا اشارة الى العموم اي اشارة الى ان العقل

سبب للعلم مطلقا سواء كان ضروريا او نظريا وسواء كان في الالهي او في الطبيعي او في الرياضي

او غير ذلك فعليه اي في كلام المص رد لفرق المخالفين جميعا ولا يكون الرد مخصوصا بالسمنية

وبعض الفلاسفة كما يتوهم من كلام الشارح هو الاول بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء

بهذا الدليل اي كثرة الاختلاف وتناقض الاراء دليل بعض الفلاسفة المنكر لكون العلم حاصلا

في الالهيات فلا يكون ذلك الدليل دليل السمنية على ما ادعيته كما يتوهم من ظاهر عبارة الشارح

فان عبارة الشارح توهم ان الدليل المذكور دليل الفريقين وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف

في العلوم المتسقة المرتبة المبني بعضها على البعض من الهندسيات والعدديات بل لا اختلاف

فيها اصلا الا نادرا اذ وقوع الاختلاف في البعض لا ينافي الثبية في البعض الاخر فلا يستدعي

انتفاء الثبية في الكل كما هو مدعي السمنية هو الاول فيناقض لان مدعاكم هذا هو نسبة

عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته بل سلب نسبة المعلومية الى ذاته تعالى وصفاته فيكون

النظر فيه من قبيل النظر في الالهيات فلو صح استدلالكم عليه وافاد مطلوبكم لافاد نقيض مدعاكم

من حيث انه افاد نظر العقل العلم في الالهيات ومدعاكم هو ان نظر العقل لا يفيد في الالهيات فاما ان كان

كذلك

كذلك بطل استدلالكم على مطلوبكم ولما كان سوق ذلك الكلام موهما لان يكون كلام الخصم ساقطا

عن درجة الاعتبار بحيث لا يحتمل توجيها اصلا وليس كذلك رفع ذلك التوهم بقوله لكن يرد على

ذلك المجيب عن استدلال الخصم ان يقال ان قولك هذا انما يتم اذا ثبت ان الخصم ينفي

مطلق العلم سواء كان ظنا او يقينا او غير ذلك في الالهيات او ثبت انه ادعى اليقيني في تلك المسئلة

اي قولهم ان الواجب تعالى وصفاته لم يعلم ولم يثبت شيء منهما بعد بل الظاهر المتبادر من عبارات

هذه الطايفة كما هي مذكورة في الكتب المبسوطة انما نفي العلم اليقيني لا الظني فانهم قائلون

بافادة نظر العقل الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا لا اليقين فافادة نظر

العقل في الالهيات الظن لا ينافي عدم افادته فيه اليقين فلا تناقض هو الاول فلا يكون

فاسدا لا يرد عليه ان كون الدليل الجدلي الذي يتألف من المقدمات المشهورة وهي قضايا يعترف

بها جميع الناس ومن المسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم ويبتني عليها الكلام لدفعه ويكون الغرض

منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك المقدمات البرهانية مفيدا الا اسكات الخصم وان

افادة ذلك الدليل الالزام لا يجب ان يكون صادقا في نفس الامر لما تقرر في مظانه من ان مقدمات

الجدل لا يجب ان يكون صادقة مطابقة لما في نفس الامر فانها قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة

بل يكفي كونها مقبولة عند الخصم وبذلك يحصل الالزام فلا ينافي حصول الالزام منه الفساد الواقع

في نفسه وكيف لا فان الحجج الجدلية والدلائل الالزامية للخصم متداولة فيما بينهم شايعة في الكتب الكلامية

وقد تقرر فيما بينهم مقدماتها لا يجب ان يكون صادقة والقول بعدم افادتها اي افادة الدلائل الالزامية

الزام الخصم تقول اي تكلم بقول ليس له معنى وتعسف يجب ان لا يصغى اليه هو الاول

فان قيل كون النظر مفيدا للعلم اي فان قيل هذا الاستدلال لو تم لدل على انه لم يمكن ان يحصل

لنا التصديق بتلك المقدمة اي قولنا ان النظر مفيد للعلم وبيان ذلك اجمالا هو ان حصول التصديق

بها ولا يدل ذلك الاستدلال على ان تلك المقدمات غير صادقة وان النظر لا يفيد العلم والغرض
الاصلي والمقصود الكلي ههنا بيان الثاني لا بيان الاول فلما نعم ان الدليل المذكور على تقدير
تماميته انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن يمكن ان يقال ان ههنا مقامين الاول افادة
النظر العلم والثاني حصول معرفة ان النظر مفيد والقائل بثبوت الافادة بنفسها قائل بثبوت
علمها ايضا والمنكر ينكرهما معا فغرض المنكر المستدل في ذلك الاستدلال هو نفي المقام الثاني
دون الاول فيحصل المطلوب المخفي وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام اقول وعليه عندي
رد في كتاب لا يليق ردنا ولا ينسى هو الاول اثبات النظر بالنظر اي يلزم من نظرية
ما قولكم كل نظر صحيح قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اثبات افادة النظر المخصوص الذي
هو من جزئيات تلك الكلية المذكورة المستدل به عليها قطعا اعني قولنا النتيجة في كل نظر
قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق
قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة
مفيد للعلم اما الصغرى فلانه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا ان قطع بحقية المقدمات
وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها او قولنا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على مقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم
مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على
جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع
الموانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع الموانع والاستدلال
عليها بافادة ذلك النظر المخصوص والجزئي الخاص المعهود الذي هو من جزئيات الكلية
المذكورة ويلزم من ذلك توقف الشيء على نفسه الذي هو لازم الدور ويلزم التناقض ايضا لاستلزامه

قطعي

كون

التوقف
كون الشيء معلوما لكونه وسيلة وغير معلوم لكونه مطلوبا وانما قلنا انه يلزم على ذلك التقدير
والتناقض اي كون الشيء معلوما وغير معلوم حين كونه معلوما لان القضية الكلية التي ادعيتموها
اعني قولنا كل نظر صحيح قطعي المادة والصورة مفيد للعلم مشتمل على احكام جزئيات موضوعها
ولا خفاء في ان اثبات الكلية اثبات الحكم لكل واحد واحد من جزئيات موضوعها
فاثباتها بالنظر المخصوص الذي يجب ان يكون من افراد موضوعها يوجب اثبات حكم ذلك النظر المخصوص
بنفسه اي ثبوت نفس حكم ذلك الجزئي له وهو صريح لاستلزامه توقف الشيء على نفسه وكونه
معلوما من جهة كونه مستدلا به على نفسه وغير معلوم حين كونه معلوما من جهة كونه مستدلا
عليه بنفسه وذلك امر لا خفاء فيه وقد يقال في الجواب عن استدلال الخصم ان معنى
اثبات الحكم النظري استفادة العلم به من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة
وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بان ذلك النظر مفيد فالموقوف هو
التصديق بالنتيجة والموقوف عليه هو صدق المقدمات المرتبة فاللازم من اثبات النظر
بالنظر استفادة العلم بالحكم الواقع فيه ولا خلل فيه لان الموقوف على هذا التقدير هو العلم
بالنظر والموقوف عليه هو نفس النظر بل صدقه فليس فيه شيء من المحذور وهذا كان تحقق
الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انه يتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص
الاختصاص واللزوم وقد ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه
ههنا قال هناك معنى كلام الخصم على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم
صدق المقدمات المترتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا علم ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم
يستفاد من العلم بلزومه للملزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم
متحقق بين التصورين حتى لو كانت التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة

كذلك سقط استدلال الخصم هو الاول وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي حاصل
الدور لانه لان الدور توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه اما بمرتبة او بمراتب ويلزمه
توقف الشيء على نفسه فيكون كلام الشارح من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم هو الاول
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت القضية الكلية النظرية وهي قولنا
كل نظر صحيح اي مقرون بشرائطه مفيد للعلم اليقيني بقضية شخصية ضرورية من جزئيات
تلك القضية الكلية النظرية وهو قولنا هذا الترتيب المخصوص والتأليف المعين اي
العالم متغير وكل متغير حادث مثلا نظر اذ لا معنى سوى ذلك ثم انه مفيد بالضرورة للعلم
بان العالم حادث ومعلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة
بل لصحة ذلك الترتيب الخاص وكونه مقرونا بشرائط صحة النظر فكل نظر يكون كذلك اي
مقرونا بالصحة والشرائط يفيد العلم ولا يلزم منه الدور ولا اثبات الشيء بنفسه ولا التناقض
وذلك لان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة الكلية التي عنوان
موضوعها مفهوم النظر وهي قولنا كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه
المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وهو
هذا قولنا العالم متغير وكل متغير حادث بعد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كونه الموضوع من
افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس
بمعلوم لئلا يلزم الدور او التناقض وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افاد
لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بديهي لا يحتاج الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصها
فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم
بالقضية الشخصية وهي معلومة بالضرورة كما ذكرناه بعد ذلك لاختلاف العنوان ولا خفاء في
دون الكلية

[illegible]

ان تصور

ان تصور الشيء بكونه نظريا غير تصوره باعتبار ذاته فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته
المخصوصة مع تصور المحكوم به والنسبة كافيا للحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية
ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ضرورية
هذا ح بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه ومحصل ما نقله الشارح العلامة
عن امام الحرمين في شرح المقاصد فان قيل الحكم بالشيء على الشيء ان كان نظريا فهو كذلك
اينما يتحقق سواء كان في الكلية والجزئية منهما وان كان ضروريا فهو كذلك اينما تحقق
سواء كان في الكلية او الجزئية منهما فالقول بان الحكم في الكلية يحتاج الى نظر وفي الشخصية
التي هي من جزئياتها غير محتاج اليه ليس الا التناقض قلنا ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف
لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف
عنده ح التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير بما يجعل
كقولنا ح الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود تقدم العدم حادث او مفيدا بديهيا كل ما يقارن
تعلق القدرة والارادة الحادثين فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير حادث
واذا عرفت ذلك ظهر لك انه يجوز ان يكون اثبات المحمول للموضوع في القضية الكلية
نظرية محتاجا الى النظر ويكون منشأ الاحتياج تعبير المحكوم عليه بالعنوان الخاص وفي
القضية الشخصية التي هي من جزئيات تلك الكلية ضرورية غير محتاج الى النظر وذلك
اذا لم يؤخذ موضوع الشخصية بعنوان موضوع القضية الكلية فيلزم الكلية نظرية
الصحيح اثبات للموضوع فيها اي في تلك الشخصية ايضا كما يكون هو نظريا في الكلية
فاللازم من اثبات النظر بالنظر اثبات حكم هذا النظر المخصوص من حيث انه فرد من مفهوم
مفهوم نظريا اثبات حكم له من حيث خصوص ذاته من غير اعتبار كونها من افراد النظر ولا خلل فيه.

هذا الذی حققناه لک هو التحقیق والتحقیق الحق فی هذا المقام بحیث لا مریة علیه
فان کنت طالبا للحق فاعتبر للمعنی البعید فاعتبر ذلک ودع عنک خرافات الاوهام فی ذلک
المقام هو الاول من غیر احتیاج الی الفکر الاولی ان یقال بدل قوله من غیر احتیاج الی الفکر سوی العقل ح
ای من غیر احتیاج الی السبب لان ما یحصل باول التوجه اخص مما یحصل من غیر فکر لان ما یحصل
من غیر فکر قد یحتاج الی السبب کالحس والحدس والتجربة وغیر ذلک بخلاف ما یحصل باول
التوجه فانه لا یحتاج الی مطلق السبب یعنی لا یحتاج الی سبب اصلا فان قیل وان کان
القید الاول بحسب الظاهر اخص من القید الثانی لکن المراد منهما المعنی العام بقرینة القید الثانی
بل نقول جعل الشارح القید الثانی تفسیرا للاول اشارة الی التعمیم قلنا تعمیم القید الاول
وجعله ای القید الثانی تفسیرا للاول ای قوله باول التوجه وان کان صحیحا فی نفس الامر
لکن لا یلایم تعریف الشارح لان الضروری علی هذا التقدیر ما یحصل بدون فکر ونظر وقد یقرر ه
الشارح فیما سیجیء کما ستعرفه ان الضروری اذا کان مقابلا للاکتسابی یفسر بما لا یکون
تحصیله مقدورا للمخلوق واما اذا فسر بما یحصل بدون فکر ونظر علی ما قرره الشارح یرد
علیه انه یجب تخصیص القید الثانی بکون المراد من قوله من غیر احتیاج الی الفکر من غیر احتیاج
الی ملاحظة مباین لتصور الطرفین والنسبة ولعل فی قول المحشی والاولی اشارة الی
ذلک هو الاول فهو ضروری الظاهر المتبادر من عبارة المحشی انه جعل الضروری
فی مقابلة الاکتسابی وما یستفاد من تعریف الشارح کما سیجیء هو ان الضروری اذا کان
واقعا فی مقابلة الاکتسابی یعنی الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختیار یراد منه ما لا یکون
تحصیله مقدورا للعبد وعلی هذا یرد علیه ای علی المحشی ان المثال المذکور للضروری وهو قوله العلم بان
الکل اعظم من الجزء لا یکون مطابقا للممثل لانه یتوقف علی الالتفات المقدور وتصور الطرفین

المقدور

المقدور فلا یصدق علیه تعریف الضروری فلا یصح تمثیلا له وایضا یرد علی المحشی انه یکون
حال بعض العلم الثابت بالفعل کالتجربیات والحدسیات مهملا غیر مذکور لانهما لا بد خلاف
تحت شیء من القسمین اما عدم دخولهما فی الضروری فلعدم حصولهما باول التوجه فانهما
محتاجان الی التجربة والحدس واما عدم دخولهما فی الاکتسابی فلان حصولهما لا یکون بمباشرة
الاسباب بالاختیار اما الحدس فلان حصوله من غیر اختیار واما التجربة فلان حصوله
لا یکون بمباشرة الاسباب. یرد علی الایراد الاول ان المراد بالضروری ما لا یکون تحصیله
بعد تصور الاطراف مقدورا للعبد وذلک معلوم بحسب المتعارف فالضروری مساو للبدیهی
الاولی وهو الذی لا یحتاج بعد تصور الطرفین والنسبة الی شیء اصلا ولا خفاء فی انه بعد تصور
کل شیء وتصور اعظم من جزئه وتصور النسبة بینهما یحصل التصدیق من غیر اختیار..
قلنا ان اراد انه لا یکون للقدرة والاختیار دخل اصلا فی حصوله فهو غیر مسلم قال الشارح العلامة
واما الحدسیات فهی قضایا یحکم بها العقل بحدس قوی من النفس یزول معه الشک ویحصل الیقین
بمثل هذه القوانین کالحکم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وذلک انه یقضی دایما جانبه الذی یلی
الشمس ثم ینتقل ضوءه الی مقابلة الشمس فیحکم العقل انه لو لم یکن نوره من الشمس لما کان کذلک
فهی کالمجربات فی تکرار المشاهدة ومقارنة القیاس الخفی انتهی کلامه وعلم منه ان للقدرة والاختیار
دخلا فی الحدس وان حصوله بمباشرة الاسباب. وهو صرف العقل والنظر فی المقدمات لکن لا بطریق
الفکر وتکرار المشاهدة ومعنی قوله بمباشرة الاسباب بالاختیار وهو ان یکون للقدرة والاختیار
دخل فی الجملة فلا یلزم الاستقلال کما صرح به المحشی فی ای نسبة التی هی ثانیة تلک ای النسبة وان
اراد ان القدرة لا یکون مستقلا فی حصوله فمسلم لکن لا یوجب خروجه عن الاکتسابی کما عرفت
وقوله واما التجربة فلان حصوله لا یکون بمباشرة الاسباب غیر مسلم وکیف فان المجربات قضایا یحکم بها

العقل بانضمام تكرار الاحساس اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان وقوع المتكرر
على نهج واحد لا بد له من سبب وليس ذلك الا بمباشرة الاسباب. فالاولى في تعيين معنى
البداهة والاستدلال والاكتساب اختيار ما ذكر في بعض الشروح من ان معنى البداهة
عدم توسط النظر لا الحصول باول التوجه ومعنى الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى النظر
والفكر وهو بهذا المعنى يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان معناهما ما يحتاج
في حصوله الى نظر وفكر وكل ما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر فهو داخل في الضروري سواء
كان حسيا او تجربيا او حدسيا او غير ذلك مما لا يحتاج الى الفكر وكان في قول المحشي فالاولى
اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح كلام المحصل ايضا صحيح لكن ما ذكرته اولى منه و
الظاهر ان وجه الصحة هو ما اسلفناه فتدبر بعد الاول ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق فان قيل هذا التعريف فاسد غير مانع عن دخول الغير فانه يشمل معرفة كونه الواجب كنه
لان تحصيله لا يكون مقدورا للمخلوق مع انه لا يكون ضروريا قلنا لا نم صدق التعريف
على ذلك لان كلمة ما في التعريف على ما يحكم المذكور عبارة عن العلم الحاصل للمخلوق وهي اي
كلمة ما وان كانت بحسب المفهوم اعم من ذلك لكن تخصيصها ههنا بالعلم الحادث بقرينة انه
اي الضروري قسم من اقسام العلم الحادث فمحصل الكلام ان الضروري هو العلم الحاصل
للمخلوق من غير اكتساب فعلى هذا لا يشمل التعريف مادة النقض لانه لم يحصل للمخلوق بل
هي ممتنعة الحصول له فلا يلزم منه كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا وتعالى ان يقول
سلمنا عدم انتقاض التعريف بالمادة المذكورة لكن يرد عليه انه ينتقض بالحدسيات
فانه يشملها لان تحصيلها لا يكون مقدورا للمخلوق فلذلك ترك بعضهم انه ادرجها اي الحدسيات
في هذا التعبير لتوقفها على امر غير مقدورة لا بعلم ان حقيقة تلك الامور المقدور التي يتوقف

حصول

حصول الحدسي عليها ما هي ومتى حصل وكيف حصلت مع انها لا بد فيها في المعرف الذي
هو الضروري بل انها كسبيات كما تقرر عليه راي الشارح فلا يكون التعريف مانعا على رايه
على انا نقول الصواب ادخالها في الضروري لان تحصيلها غير مقدور للمخلوق فكيف يدرجها
الشارح العلامة في الكسبي القسيم له اي للضروري وقد علم جوابه مما ذكرناه في الحاشية
السابقة تفصيلا وبالجملة ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة فالضروري
عنده ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل اصلا في تحصيله فعلى هذا لا يشمل التعريف
التعريف ح — الحدسيات لانه يكون لقدرة المخلوق دخل فيها فلا يجب ادراجها في الضروري فلا يلزم
شيء من المحذورين وذلك البعض ادرجها في تعريف الضروري وجعلها من الضروري
حملا اي التعريف على نفي استقلال القدرة فالضروري عنده ما لا يكون قدرة
المخلوق مستقلا في تحصيله فعلى هذا يكون الحدسيات داخلة في الضروري المعرف وتعريفه
يشملها ولكل من التوجيهين وجهة وطريق صواب هو موليها ومستقبلها وقد وقع في
بعض النسخ لفظ الحدسيات بدل الحسيات في قوله بعضهم ادرج الحسيات وليس بخطاء
وذلك لان الحدسيات ايضا داخلة تحت الاكتساب كما هي مبنى على ما قرره الشارح الاكتساب
وان لم يصرح به وقد بينا في الحاشية السابقة وجه اندراجها تحت الاكتساب على تقريب
النسخة خ — الشارح لكن هذه النسخة لا يلائم قول المحشي في الحاشية السابقة ان حال بعض العلم
الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا وقد عرفت جوابه فلا تغفل بعد الاول
وقد يقال في مقابلة الاستدلال ويفسر بالحصول بدون فكر ونظر في دليل يشير بذكر لفظ
الدليل في تفسير الضروري اي ان الكلام في العلم التصديقي وانها اي الضروري بهذا المعنى
التناقض — وما يقابله قسمان منه بعد الاول فظاهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية اعقل وجه

هو انه حكم حكما ضمنيا في التقسيم الاول ان الحسيات مثلا لا يكون داخلة تحت الضروري بل
هي داخلة تحت الاكتسابي لانها بمباشرة الاسباب وفي التقسيم الثاني حكم بانها داخلة تحت
الضروري غير داخلة تحت الاستدلالي لانها لا تحتاج الى نظر وفكر وليس ذلك الا التناقض
ووجه اندفاع التناقض هو ان للضروري معنيين احدهما اخص من الاخر فالمعنى الاخص
هو ما يحدث في نفس العالم من غير كسبه واختياره والمعنى الاعم هو ما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر
وان الاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه هو بالمعنى الاعم فحينئذ حكم صاحب البداية بخروج الحسيات عن
الضروري ودخولها في الاكتسابي اراد بالضروري المعنى الاخص وحين حكم بالدخول اراد
المعنى الاعم فحصل كلامه ان الحسيات لا يكون داخلة تحت الاكتسابي الذي هو اعم من الاستدلالي
غير داخلة في الاستدلالي الذي هو اخص من الاكتسابي فلا تناقض فلو لم يكن للضروري
معنيان ولم يكن الاكتسابي اعم من الاستدلالي بل كان الاستدلالي مرادفا للاكتسابي والضروري
مقابلا لهما مرادفا للبديهي كما اختار المحشي في الحاشية السابقة لما اندفع التناقض عن كلام
صاحب البداية واما بيان التناقض على وجه قرره المحشي هو انه جعل صاحب البداية الضروري
في التقسيم الاول في مقابلة الكسبي وقسيما له وجعل الحاصل بنظر العقل من اقسام الكسبي يلزم
من ذلك ان يكون الضروري قسيما للحاصل بنظر العقل ايضا لان قسيم الشيء قسيم لقسمه ايضا
ثم قسم اي الحاصل بنظر العقل الى الضروري الذي هو قسيم له والى الاستدلالي فكان قسيم
الشيء قسما منه وهو حكم بالنقيضين لانه حكم اولا حكما ضمنيا بان الضروري ليس قسما للحاصل
بنظر العقل بل هو قسيم له ثم حكم ثانيا بانه اي الضروري قسم منه او نقول حكم اولا بان الضروري
قسيم للحاصل بنظر العقل ثم حكم ثانيا بانه ليس بقسيم له بل هو قسم منه وحاصل الدفع ان للضروري
معنيين احدهما اعم من الاخر وان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والمعنى الاخص للضروري

للاكتسابي [illegible]

مقابل

[illegible]

مقابل للاكتسابي والمعنى الاعم مقابل للاستدلالي كما مر والتقسيم للحاصل بنظر العقل
هو الضروري بالمعنى الاخص اعني ما يقابل الاستدلالي فلا تناقض معنى هذا ثم استبعد
المحشي عن وجه التناقض قائلا ليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء ظانا ان
هذا التناقض انما يتخيل اذا جعل الحاصل بنظر العقل مطلقا سواء كان بطريق المباشرة
او لا من الكسبي او كان المقسم في التقسيم الى الضروري والاستدلالي الحاصل بنظر
العقل بطريق المباشرة دون المعنى الاعم اما اذا كان الداخل في الكسبي هو الاخص دون
الاعم [illegible] وكان المقسم في التقسيم المذكور الحاصل بنظر العقل مطلقا دون المعنى الخاص
لما يتخيل التناقض اصلا وان فرض ان للضروري معنى واحدا فقط لانا نقول ما يكون
الضروري قسيما له هو الاخص وما يكون قسما منه هو المعنى الاعم فلا تناقض والحال ان المعتبر
في الكسبي هو المعنى الاخص وان المقسم هو المعنى الاعم ولما كان دفع التناقض بهذا الطريق
مبنيا على ان الحاصل بنظر العقل اعم من الحاصل بمباشرة نظر العقل وان الداخل في الكسبي
هو المعنى الاخص دون المعنى الاعم وان المقسم في التقسيم الثاني هو المعنى الاخص فوجب بيانهما
فنقول اما الاول فلانه قد مر ان العلم الحادث لا يكون ولا يحصل الا بالاسباب التي هي
الحس والعقل والتواتر وليس كلما يحصل بالاسباب يجب ان يكون بمباشرة الاسباب فان
الحصول الضروري المقابل للاكتسابي ليس الا بسبب مع انه ليس بالمباشرة ولما كان سببه
منحصرا في نظر العقل لعدم كونه حسيا ولا متواترا يصدق عليه انه حاصل بنظر العقل ولم
يصدق عليه انه حاصل بمباشرة نظر العقل فتحقق مادة الافتراق فثبت العموم واما
الثاني فلان صاحب البداية جعل الكسبي ما اي علما حادثا يكون حصوله بمباشرة الاسباب
فاحد اقسام الكسبي هو الحاصل بمباشرة نظر العقل دون الحاصل بنظر العقل مطلقا

ابتداء ص

المغالطة ص

ثم نقول لبيان الامر الثالث الذي يبتني عليه دفع التناقض انه اي صاحب البداية قسم
اولا مطلق الاسباب الى ثلثة دون الاسباب المباشرة فالمقسم فيه هو السبب مطلقا
دون المقيد اي السبب المباشر ثم قسم ما يحصل هو بسبب خاص اعني نظر العقل الى قسم
الحاصل بنظر العقل الذي هو قسم من السبب المطلق دون السبب المباشر الى الضروري و هو ه
والاستدلالي فليس المقسم في تقسيم الاسباب الى الثلثة الحاصل اي الاسباب المباشرة حتى يوجب
ان يكون المقسم في الثاني ايضا خاصا اعني الحاصل بمباشرة نظر العقل فيلزم كون الحاصل
بنظر العقل مطلقا حاصلا بسبب مباشرة فيرتفع عموم الحاصل بنظر العقل فيتناقض الحكمان
اي الحكم بان الضروري قسيم للحاصل بنظره وانه قسم منه ولو سلم ان المقسم في تقسيم الاسباب
الى الثلثة هو الحاصل اي السبب المباشر دون المطلق فنقول لجواز ان يكون بين المقسم
وكل واحد من الاقسام عموم وخصوص من وجه كالحيوان بالنسبة الى الابيض وغيره فانا نقسم
الحيوان اليهما مع ان كل واحد منهما يوجد بدونه كالحجر الاسود والابيض فيجوز ان يكون فيما
نحن فيه ايضا كذلك اي يكون نظر العقل اعم من وجه من المقسم الذي هو السبب المباشر والمقسم
في التقسيم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بالقسم الاعم من المقسم من وجه يعني ان المقسم في
التقسيم المذكور هو الحاصل بنظر العقل مطلقا لا الحاصل بنظر العقل المباشر فلا تناقض
اصلا يرد عليه اولا ان وجه التناقض هو ما ذكرته في صدر الحاشية لا ما ذكره المحشي فلا يرد
عليه ما اورده المحشي وثانيا ان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل
بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض فلو
تبدل القسم بلفظ قيد القسم لكان له وجه في الجملة نعم يرد عليه التقسيم الثاني الواقع في كلام صاحب



البداية

البداية اي على تقسيم الحاصل من نظر العقل الى ضروري لا يحصل باول النظر من تفكر والى استدلالي غيره ه
يحتاج فيه الى نوع تفكر منع الحصر بالتجربيات والحدسيات فانها اسباب داخلة في الضروري
لانها لا يحصلان باول النظر ولا في الاستدلالي لانها لا يحتاجان الى الفكر والنظر يحتاج الى الحصول
قوله من غير تفكر تفسير لقوله باول النظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون الفكر والنظر فيشملها
هو الاول حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة يعني لو كان الالهام سببا للعلم يرد
عليه ان الحصر ليس بصحيح لانه يخرج عنه الالهام لعدم دخوله في شيء من الثلثة المذكورة
اعني الحس والخبر الصادق والعقل ويحتاج في دفعه بانه وان كان داخلا في مطلق صح ه
السبب لكن لما لم يتعلق بعده على حدة سببا مستقلا لغرض معتد به وكان مرجع ال
العقل لم يعده قسما رابعا من السبب المطلق بل ادرجه في القسم الثالث اي نظر العقل مثل الحدس
والتجربة والوجدانيات فانها داخلة تحت مطلق السبب لكن لما لم يتعلق لها غرض بذكرها وكان
مرجع الكل الى العقل جعله سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرده او مع الوجدان او بانضمام
حدس او تجربة او غير ذلك كما مر في الشرح في تقسيم الاسباب. ولما لم يرد الاعتراض المذكور
على الحصر المذكور لان الالهام ليس من اسباب العلم عند اهل الحق لم يحتج الى الجواب المذكور
هو الاول الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له قيل ليس المراد بالصحة ههنا ما يقابل الفاسد
بل بمعنى الثبوت والصحة بمعنى الثبوت جاءت في لغة العرب كما قال ان الامر صح عند الناس اي
فاشتهر وان لم يعرفوا حقيقته اي ثبت عند الناس وليس المراد به في الشرع ما يقابل الفاسد وجوابه
انه ان ارادة الثبوت من لفظ الصحة المذكورة في تعريف الالهام ارتكاب خلاف الظاهر في التعريف
من غير قرينة وهو غير مجوز ومع ذلك يكون فيه الاستدراك لان ذكره في التعريف المذكور مستغنى عنه
لا فائدة فيه وايضا ذكره ايهام بخلاف المقصود فان ذكره موهم لان يكون المراد به ما يقابل الفاسد

وههنا غير مقصوده بعد الاول فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما اى الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل
الزوال قد تقرر فى ما مضى ان المراد بالعلم هو اليقين اى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وانه
لا يشملهما اصلا وحكاية كان مشعرة بان شمول العلم للظن علم والجزم القابل للزوال ليس امرا محققا فهى
غير مرضى ههنا فتامل وتدبر فانه دقيق بعد الاول مما يعلم به الصانع تع هذا القيد اشارة
الى وجه التسمية اى وجه تسمية ما سوى الله تع بلفظ العالم مع ذكر ان لفظ العالم ماخوذ من العلامة
وما سوى الله تع لكونه مما يعلم به يكون علامة له وليس ذلك القيد من تتمة التعريف والا لزم
الاستدراك لانه يتم بدون ذلك القيد يرد عليه ان ما سوى الله تع كما يكون خاصة من
خواص العالم كذلك كونه مما يعلم به الصانع ايضا خاصة منها والتعريف الرسمى كما
يجوز ان يكون مفردا كذلك يجوز ان يكون مركبا وكما يجوز ان يكون من الجنس والخاصة كذلك
يجوز ان يكون مركبا من العرض العام والخاصة ومن الخاصتين والفصل والخاصة اذا اريد
به التميز اقول بل يجوز تركيبه من الحد التام والخاصة ويسمى رسما كاملا فانه يفيد زيادة
تميز ومزيد امتياز كما بين فى علم المنطق هو الذى ذكرنا مع راى المتقدمين من المنطقيين فكان
المحشى اختار راى المتاخرين منهم لكن لا دليل على صحة راى المتاخرين بعد الاول يقال عالم الاجسام
وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان فى ذكر الجسم والعرض والنبات والحيوان اللاتى هى من
الاجناس اشارة الى ان المراد من قوله ما سوى الله تع من الاجناس والكليات دون الاشخاص
الخصوصيات فزيد ليس بعالم اى لا يقال انه عالم بل يقال انه من العالم وفى الكلام المذكور
ايضا اشارة الى ان لفظ العالم موضوع للمعنى العام لكل واحد من الاجناس وللمجموع ما سوى
الله تع وانه اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق لفظ العالم على كل واحد منها وعلى كلها وعلى مجموعها
من حيث هو مجموع اطلاق اللفظ الموضوع للمعنى الكلى على جزئياته لا انه موضوع للمجموع من حيث

الصانع ح

موكبا ه

ما سوى الله تع ه

انه مجموع واسم للكل والا لما صح جمعه اى جمع العالم بالعالمين فى مثل قوله رب العالمين يرد
عليه انه يجوز ان يكون العالم موضوعا للمجموع والقدر المشترك ايضا كما تقرر راى بعض المحققين
عليه والجمع باعتبار المعنى الكلى فلا اشكال بعد الاول لكن بالنوع قال الشارح ههنا وبحث
الفلاسفة الى قدم العالم بموادها وصورها النوعية لكن بالنوع لجواز استمرار تلك الصور
كالماء او النار او غيرهما فى ضمن افرادها الشخصية المتعاقبة بلا نهاية بمعنى انها لا تخلو قط عن
صورة شخصية كما يكون هى كذلك فى ضمن انواع المركبات الامتزاجية كالحيوانات والنباتات والمعدن
والمشهور انه اى فى شرحه للمقاصد من ان الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس
وذكر لان مادتها لا يجوز خلوها عن الصورة النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة
منها لكن هذه الصورة مشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون مستمر الوجود بتعاقب
افرادها الى غير النهاية لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون
قديمة عندهم لما سيجى من قبول الكون والفساد فيجوز حدوث انواعها كان يكون نوع النار
مثلا حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق
الكون والفساد وكنه لا منافاة بين الكلامين لانه لم ينف فى شرح المقاصد جواز قدم العناصر
بنوعها بل نفى لزوم كونها قديمة حيث قال لا يلزم ان يكون قديمة لما سيجى من قبول الكون والفساد
ولا خفاء فى ان ما ذكره ههنا لا يكون منافيا لما ذكره فى شرح المقاصد قال فى شرح المواقف اما العناصر
فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها لا بنوعها الصور الشخصية فيهما
اى فى الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع فى حدوث
بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار مثلا حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده
الشخصية ولا امتناع عندهم فى استمراره كذلك لا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها

لفظه

والنباتات ح

هو

المذكورين ح

المتعاقبة بلانهاية انتهى كلامه فعلم من ذلك ان قوله ان صور العناصر قديمة بجنسها لا يشكل
بتوارد صور الاسطقسات والاصول الاربعة التي ينتهي المركبات اليها عند التحليل اي بقاء صور الیه ه
العناصر في امزجة المواليد الثلث اي الحيوان والنبات والمعدن القديمة بالنوع وكان
الشارح مال في هذا الكتاب الى هذا التعبير اشارة الى ما ذكرنا من تفصيل مذهب الفلاسفة
او نقول على تقدير تسليم ورود الاشكال على ظاهر عبارة الشارح انه اراد بالنوع في قوله
لكنه بالنوع الاضافي وهو الماهية المقولة عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالنوع يشمل الجنس
ايضا فيرد على كلام المحشي [illegible] ورود الاشكال ومنع المنافاة بين المشهور وبين كلام الشارح ٢ بلفظ بيان
فلا حاجة في الجواب الى التعسف الذي ارتكبه المحشي رح كما لا يخفى هو الاول ومعنى قيامه اي قيام
العرض او قيام الممكن قيد ان اي قيد القيام بالاضافة الى ضمير العين او الممكن احترازا عن قيامه تعالى
بذاته يعني لو قال معنى القيام بالذات ليشمل قيام الواجب بذاته فلم يصح ان يقال ان معناه ان يتحيز
بنفسه لان هذا المعنى مخصوص بقيام الممكن ثم لا يخفى ان هذا التعريف اي تعريف العين اي ما
يكون قيامه بذاته بالمعنى المذكور غير مانع لانه يصدق على المركب من عين وعرض قايم به كالسرير
المركب من المادة التي هي الاعيان كاجزاء الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي من الاعراض والمشهور
انه اي المركب من العين والعرض ليس بعين كما انه ليس بعرض يرد عليه انا لا نم صدق التعريف
المذكور على المركب المذكور فان الوحدة العينية معتبرة في تقسيم الاعيان والاعراض فهي النوعية ه
تشركها الاقسام متغايرة كما تقرر في مظانه ولا يمكن تركيب ماهية واحدة حقيقية من عرض
ومحله لما ثبت في موضعه فلا يكون المركب منهما موجودا واحدا في نفس الامر فهما موجودان
فلا يصدق عليه المعرف ولا المعرف ولا نم ان صورة السرير عرض قال بعض المحققين المشهور
ان الصورة الموصوفة عين هو الاول بوجوده في الموضوع اي ليس وجود العرض في نفسه

امرا

امرا اخر مباينا لوجوده في الموضوع بل هو عين وجوده في الموضوع وقيامه به وتقابله
ان نقول معنى ذلك على ان الوجود الرابطي الذي هو معنى نسبي مع وجوده المحمولي الذي
هو معنى غير نسبي وليس هو نسبيا اذا كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء الواحد تارة من
مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات وهو محال على انا نقول نجد العقل بينهما الترتيب
العقلي والعلية حيث يصح ان يقال وجد العرض في نفسه فوجد بالجسم وقيامه به وهذا
الترتيب العقلي والتقديم الذي هو مفاد الفاء يوجب التغاير فان الشيء لا يكون متقدما
على نفسه وايضا نقول ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد
الثبوتان الممكنان مع التغاير بين امكانيهما كذا افاده السيد الشريف قدس سره في شرحه للمواقف
يرد عليه ان مدار الاعتراض على ان للوجود معنيين احدهما نسبي والثاني غير نسبي وهو لم يثبت
بعد لم لا يجوز ان يكون له معنى واحد فقد يحصل هذا المعنى له لنفسه حال الغير ح يكون غير مستقل
بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يحصل له لغيره حاله وح يكون مستقلا بها
وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين محمد الشيرازي
قدس سره العزيز في حاشيته للشرح الجديد للتجريد المنسوب الى العلامة الطوسي قوله يلزم ان
يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى
الواحد بلا تغاير حاله وحدوث تعلقه بشيء اخر تارة من مقولة واخرى من غيرها فلزوم ذلك [illegible]
مم او المعنى البديهي المسمى بالوجدان اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر لامر اخر واخذ
من هذه الحيثية يدخل تحت المضاف واذا اضيف الى امر اخر وقيل وجود الشيء لم يدخل واحد ه
تحته وان اراد التغاير مطلقا ولو بالاعتبار الى انه يلزم ذلك وان كان يتغير حاله وحدوث تعلقه
بشيء اخر فمم وقوله الترتيب العقلي يوجب التغاير ان اراد بالتغاير التغاير مطلقا

ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا ينافي الاتحاد بالذات الذي هو مدعانا وان اراد التغاير بالذات
فالتغاير بالذات غير مسلم الا يرى انه يصح ان يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع انه ليس
هناك الا وجود واحد بحسب الخارج قوله امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره ان
اراد بالمغايرة المغايرة الذاتية فغير مسلم وان اراد المغايرة مطلقا ولو بالاعتبار فمسلم ولكن لا ينافي قلم م
اتحاد الثبوتين الممكنين بحسب الذات **هو الاول** اعني الطول والعرض والعمق الطول هو الامتداد
المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوايم والعمق هو
الامتداد المفروض ثالثا المقاطع للاولين على زوايا قوايم وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا المعاني
المذكورة لعدم تحقق التقاطع بالوجه المذكور بمجرد اجتماع الثلثة بل الطول بمعنى البعد
المفروض اولا والعرض بمعنى البعد المفروض ثانيا والعمق بمعنى البعد المفروض ثالثا من غير اعتبار
التقاطع فيها اي في العرض والعمق **هو الاول** ليتحقق تقاطع الابعاد رد اشتراط الثمانية بان تحقق
التقاطع لا يوجب انضمام الثمانية فانه يتحقق باربعة اجزاء بان يتألف اثنان من تلك الاربعة
كخط أب ثم يقع بجنب احدهما جزء ثالث كجزء ج ثم يقوم عليه اي على الثالث او على الجزء
الذي يكون الثالث في جنبه جزء رابع كجزء د هكذا ا ج د ب وبذلك يتحقق الابعاد الثلثة كذا
ذكره صاحب المواقف يرد عليه انه ان اراد تحقق تقاطع الابعاد تقاطعها بطريق الزوايا
القوايم فهو لا يتحقق باربعة وان اراد وجود الابعاد الثلثة مطلقا سواء كانت بالطريق المذكور
~~اولا فهو يتحقق باربعة وان اراد وجود الابعاد الثلثة مطلقا سواء كانت بالطريق المذكور~~
اولا فهو يتحقق بثلثة اجزاء لا يقال يتحقق التقاطع بطريق الزوايا القوايم اذ المراد
هو ان يتألف آب مثلا ثم يقع جزء ج مثلا على ج ب مثلا بحيث يكون خط ج ب قايما على خط
آب ثم يقع جزء د مثلا على نقطة ب ايضا على وجه يكون خط د ب قايما على كل واحد من خط

اب ج ب لانا نقول ح يكون جزء ب جزءا مشتركا بين الخطوط الثلثة اي خط
آب د ب ج ب فلا يتحقق التقاطع عند جزء ب واما عند الاجزاء الاخرى آ ج د فعدم
تحقق التقاطع وذلك يظهر بالتامل الصادق كما لا يخفى **هو الاول** راجعا الى الاصطلاح
اذ لا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في ساير اللغة موضوع بازاء واضح م
معنى واحد وضع عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه
كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف في بعض
الاشياء انه هل يكون جسما اولا وان زعم صاحب المواقف ان هذا النزاع انما كان لفظيا
راجعا الى اطلاق اللفظ الذي هو الجسم وان اطلاق ذلك اللفظ في اللغة هل هو على المؤلف
المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلثة كما وقع في اواخر المقصد الاول
من المرصد الثاني من الموقف الرابع من كتاب المواقف **معا الاول** ولا فرضا اي تجويزا وتعيينا م
عقليا وليس المراد به التقدير الذي يعتبر في مقدم الشرطية فالمراد ان الجزء الذي لا يتجزى هو الذي
لا يكون بشيء دون شيء بالفعل ولا بتعيين الوهم ولا العقل تعيين شيء دون شيء فيه لصغره متبحج
لا انه لا يقدر على التقدير الذي هو مقدم الشرطية حتى لا يقدر على الحكم بانه لو كان متجزيا لكان
كذا وكذا مثلا قال المحشي رح المراد ان الجزء هو الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا
ولا فرضا عقليا مطابقا للواقع وليس المراد بالفرض العقلي مطلق الفرض سواء كان مطابقا
اولا والا لما وجد الجزء بهذا المعنى باتفاق العقلاء اذ للعقل فرض كل شيء حتى الممتنعات
يرد عليه ان صحة اتصاف الفرض بالمطابقة لما في نفس الامر وعدم المطابقة له انما يتم اذا
ثبت ان للفرض مطابقا اما اذا لم يكن له مطابق كالآن فلم يصح اتصافه بالمطابقة وعدمها
والظاهر انه لا يكون للفرض مطابق اللهم الا ان يقال المراد بالفرض المطابق ما يكون المفروض مطابقا

هو الاول عن ورود المنع على حصر ما لا يتركب في الجزء الذي لا يتجزى لجواز ان يكون العين الذي لا
تركب فيه عقلا او نفسا مجردة فلا يكون منحصرا في الجزء الذي لا يتجزى وان امكن دفعه اي دفع ذلك
المنع على تقدير دعوى الحصر بان يقال وان كان العين الذي لا تركب فيه عاما بحسب المفهوم
يشمل العقول والنفوس لكن مادعينا حصره في الجوهر الفرد وليس هو الامر العام سواء ثبت
وجوده او لم يثبت بل كلامنا في الخاص لان المقصود حصر ما ثبت وجوده ووجود الجواهر
المجردة كالعقول والنفوس لم يثبت بعد عندنا بالدليل القطعي فخروجها عن الحصر لا يضر مقصودنا
لانا نقول نعم وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى ايضا غير ثابت بالدلايل
القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا من الازل الى الابد لا يبطل الدليل على حدوثه
ولا اخفاء في ان احتمال جزء كذلك اي جزء لا يبطل الدليل على حدوثه ينافي غرض المص رحمه الله اي الغرض بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا يرد المنع على حصر العين المركب في الجسم لجواز ان لا يكون العين عليه
المركب جسما ماديا بل يكون مجردا غير مادي فانه وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل عقلي
لم يقم البرهان على امتناعه فلم يلتفت اليه اي الى هذا الاحتمال وحصر المركب في الجسم واعتبر احتمال
كان وجود المجردات والتفت اليه ولم يحصر غير المركب في الجزء وبالجملة ان الاحتمال ان تحقق فالحصر
فيبطل حصر المركب في الجسم وان لم يحقق فيوجب حصر غير المركب في الجزء من غير التفات الى الاحتمال المذكور
كما فعل في حصر المركب لانا نقول لم ندع حدوث جميع اجزاء العالم سواء كان معلوم الوجود
او لا فان الغرض ليس الا بيان حدوثه اي العالم بجميع اجزائه المعلومة وجودها وعدم بيان
حدوث بعض الاجزاء المحتملة لا ينافيه اي الغرض واما عدم اعتبار احتمال وجود المجرد المركب
من جوهرين مجردين فلان امر كذلك في المجردات مما لا يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات
ووجوداتها البسيطة فان اكثر الناس قائل بهذا فلذا لم يلتفت المص اليه اي الى احتمال وجود المركب

من الجوهر

من الجوهر وحصر المركب في الجزء الذي الجسم واعتبر احتمال وجود البسايط من المجردات كالعقول
والنفوس ولم يحصر غير المركب في الجزء الذي لا يتجزى هو الاول خط بالفعل اي مستقيم وانما فسرنا الخط
بالخط المستقيم لان اللازم من مماسة الكرة السطح الحقيقي هو هذا اي وجود خط مستقيم الكرة ح
وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او مستديرا في سطح نحو الكرة الحقيقية
كما لا يخفى على من له تخيل صحيح هو الاول وذلك انما يتصور في المتناهي كذلك يتصور في غير المتناهي
الا ترى ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اي من الواحد الى غير النهاية اكثر مما بعد العشرة
اي من المراتب المبتدأ من احد عشر الذاهبة الى غير النهاية منها اي من مراتب الاعداد
مع ان كل واحد من المراتب غير متناهية وكذا تعلقات علم الله تع بالمعلومات اكثر من تعلقات
قدرته بالمقدورات مع ان كل واحد منهما غير متناهية يرد عليه ان مراتب الاعداد وتعلقات
علم الله تع وقدرته غير متناهية بمعنى لا تقف لا انها غير متناهية بالمعنى المراد ههنا كما تقرر في موضعه
فتدبر هو الاول الوجه الثاني حاصل هذا الوجه ان الجسم يقبل الافتراقات فكل واحد منها ممكن
وكل ممكن مقدور الله تع فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو كانت غير متناهية بحيث
لم يبق شيء من الافتراقات في القوة بل يخرج كل منها اي من القوة الى الفعل فيحصل
كل منفرد واحد حاصل من ايجاد افتراقات الجسم جزء لا يتجزى اذ لو امكن تجزئته وافتراقه
مرة اخرى لزم قدرة الله تع على ايجاده فيكون موجودا مخرجا من القوة الى الفعل لانا فرضنا
ايجاد جميع الافتراقات فيوجد حينئذ تلك الافتراق الاخر تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضنا
مفترقا اخيرا بل يكون مفترقا قبله هف وان لم يمكن افتراقه اي ذلك المفترق الواحد مرة اخرى
يثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى وهو المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد عليه اعتراض الشارح
وهو ان الافتراق ممكن لا الى نهاية عند الحكيم فلا يستلزم الجزء الذي لا يتجزى وذلك لعدم ورود

يرد عليه انا لا نم الحصر فان القلة والكثرة كما يتصور في المتناهي ح

الاعتراض على هذا التقدير لان الافتراق لا الى نهاية ممكن وكل ممكن مقدور فالواجب ان
يوجد الكل حتى لا ينتهي الى اجزاء لا يتجزى يرد عليه انه ليس معنى قول جمهور الحكماء ان الجسم
قابل انقسامات وافتراقات غير متناهية انه يمكن خروج تلك الاقسام الغير المتناهية من القوة
الى الفعل ولا يستلزم ذلك الامكان ايضا فان ذلك عندهم من الممتنعات بالذات وكذا عند المتكلمين
برهان التطبيق المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن بل
للعقل فرض شيء دون شيء فيه فالذات بعض فرض من الجسم فهو جسم يقبل الانقسام بمعنى فرض
شيء دون شيء وهذا كما يقول المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم قالوا
وجود الامور الغير المتناهية فليس يعنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه
فاذا علمت ذلك ظهر لك ان ايجاد الافتراقات الغير المتناهية بالفعل لا يكون مقدور الله تعالى
لانه ممتنع والاشيء من الممتنع بمقدور فيما ذكرناه ظهر فساد الدليل وقوة الاعتراض قال المفضل
قوله الاول على ثبوت النقطة ان قلت النقطة هي نهاية الخط بحيث لا يوجد الخط لا يوجد
النقطة ولا خط موجود بالفعل في الكرة فلا نقطة موجودة فيها بالفعل قلت النقطة هي عرض
لا يقبل القسمة اصلا بوجه من الوجوه فهو قد يتحد مع الخط وقد يتحد بدونه وتلك
القضية التي هي قولنا النقطة نهاية الخط قضية مهملة في حكم الجزئية لا قضية كلية فلا يجب
ان يكون كل نقطة نهاية الخط فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز في
الجسم الكري يكون نقطة ولا خط فيه بالفعل اعلم ان الخط عرض يقبل القسمة من جهتين فقط اي
الطول والعرض دون العمق وهو نهاية الخط والجسم المخروطي هو ما يحيط به سطحان احدهما دائرة يحيط ه
وهو قاعدته ويحيط بالاخر نهايتان احدهما هي نهاية السطح الاول فهما مشتركان في تلك النهاية
التي هي الدائرة المذكورة والثانية من النهايتين هي النقطة وهي راس المخروطي والكرة جسم يحيط به

سطح

ان يفرض ه

سطح مستدير يمكن ان يفرض في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية
وتلك النقطة مركزها والدائرة خط مستدير يمكن ان يفرض في داخله نقطة يكون بينها وبينه
واحدا في جميع الجهات وقد يطلق الدائرة على سطح مستو يحيط به خط مستدير كذلك قوله الاول
ونفي حشر الاجساد اي اثبات الهيولى والصورة مؤد الى نفي حشر الاجساد لانهم ذكروا ان حشر
الاجساد ان ليس هلاك البدن بتفرق اجزائه والحشر باجتماعها بل هو بانتفاء الصورة والاعراض
وانعدامها ومن البين ان المعدوم لا يعاد لما تقرر في مظانه او لانه اي حشر الاجساد انما يقع في
دار الاخرة فينافيه اي حشر الاجساد استمرار الدار الاولى وقدمها الذي هو من متفرعات
الهيولى قوله الاول المبني عليه دوام حركة السموات ادلة دوامها اي الحركة المذكورة هي في الكتب
الحكمية المتداولة المشهورة فيما بين الناس غير مبني على اصل هندسي وليس لها توقف عليه
ولعل الشارح رح اطلع على دليل على دوام السموات يبتنى ذلك الدليل عليه اي على اصل هندسي
قوله الاول قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله سبحانه وتعالى وقيل لا يكون من تمام التعريف وصفات
البارى تعالى عز اسمه مخرجة من القيد الاول الذي هو بمنزلة الجنس لخروجها بكلمة ما المذكورة في قوله
ما لا يقوم بذاته اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث بالزمان عندنا وصفات البارى عز اسمه
لا يكون محدثة فلم يحتج في اخراج الصفات من تعريف العرض الى قيد اخر واما ما ذكره الكرامية
فانهم ذكروا ان القيد المذكور لا يجوز ان يكون من التعريف والا لصارت تعريف غير جامع
لانه على تقدير كون القيد المذكور داخلا فيه لا يكون شاملا للصفات المذكورة مع
انها اعراض محدثة قائمة بذات الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فلا يصح اخراجها
اي اخراج صفات البارى تعالى عز اسمه من التعريف فلا يكون القيد المذكور منه بل هو حكم
غير شامل للاعراض يرد عليه انه لما صح ان كل ممكن محدث بالزمان لزم ان لا يكون صفات البارى

لتعالى اسمه حادثة بالزمان لما تقرر من ان كل موجود لا يكون عين الواجب بالذات يجب ان يكون
ممكنا ويستند اليه انشاء الله تعالى في مبحث الصفات هو الاول والاظهر ان ماعدا الاكوان لا يعرض الا
للاجسام وذكر الشارح الاصفهاني في شرحه للتجريد ان عروض ماعدا الاكوان الاربعة من الاعراض
المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد هو جزء لا يتجزى فان
معروض تلك الاعراض قد يكون جزءا لا يتجزى وقد يكون اجساما مركبا من جزئين او اكثر عند المتكلمين
ولعل ما ذكر في هذا الكتاب هو راى الشارح ومذهبه او مذهب بعض غير مشهور منهم اى من
المتكلمين هو الاول اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وكذا ان تستدل على حدوث الاعراض
مطلقا لما يجي من عدم بقاء مطلق الاعراض بان يقال واما الاعراض فكلها حادثة اذ لو
كانت قديمة لكانت باقية مستمرة من الازل الى الابد لما تقرر من ان القدم ينافي العدم لكن اللازم
بط لما تقرر من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق لكنه اى الشارح لم يسلك في هذا المسلك
لانه اراد اثبات حدوث الاعراض بدليل تقرر عليه راى جمهور المتكلمين والمسلك المذكور ليس
كذلك بل هو مسلك خاص للشيخ ابي الحسن الاشعري هو الاول لا يكون حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة
اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع
فيه مكابرة فلو كان اثر المختار حين القصد موجودا لكان قصدا الى ايجاد الموجود وهو ممتنع
بداهة واعترض عليه بان المعلوم بالضرورة وجوب تقدم القصد على الايجاد اما تقدما
بالذات لا التقدم الزماني والممتنع بداهة هو كون القصد الى ايجاد مع ذلك الايجاد معية
بالذات واما كون القصد مع الايجاد معية زمانية دون ذاتية فليس بممتنع ولا خفاء في ان قدم
اثر المختار لا ينافي التقدم الزماني ولا يوجب المعية الذاتية لجواز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الايجاد تقدما بالذات كتقدم العلة التامة على المعلول فانه تقدم ذاتي لا زماني كما يكون تقدم

الايجاد

الايجاد على الوجود ايضا كذلك اى كتقدم العلة التامة على المعلول فانه يجب الثبات لا بحسب الزمان
فيجوز مقارنته اى مقارنة القصد الكامل الايجاد والموجود زمانا وايضا ان اراد بقوله لو كان
اثر المختار حين القصد موجودا لكان قصدا الى ايجاد الموجود ان ذلك يوجب قصد ايجاد
الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وقبل ذلك القصد فلا نم ان قدم اثر المختار يوجب ذلك
وان اراد ان ذلك قصد ايجاد الموجود بوجود حاصل بنفس هذا الايجاد وذلك القصد لا بغيرهما
ولا قبلهما فلا نم انه كذلك ليس بمحال وانما المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل
بغير هذا الايجاد وقبل ذلك القصد هو الاول والمستند الى الموجب القديم قديم اى مستمر من
الازل الى الابد والا لكان وجوده بعد ما لم يكن ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل
ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة فانها موجودة في الحالين ان قلت
انما يلزم الترجيح بلا مرجح او التخصيص بلا مخصص اذا استند الحادث الى الموجب القديم
من غير واسطة شرط حادث وليس يجب ذلك اخر اذ يجوز ان يستند الحادث الزماني
الى الموجب القديم بشرط حادث فبهذا الشرط الحادث انما يترجح وجوده فيما لا يزال فلم يلزم
الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص لا يقال ينتقل الكلام الى الشرط الحادث فاستناده
الى الموجب القديم اما بغير واسطة حادث فيلزم الترجيح بلا مرجح كما مر او يكون مستندا اليه بواسطة
حادث اخر فينتقل الكلام اليه فيلزم اما الترجيح بلا مرجح ان كان وجوده بغير واسطة حادث
اخر او الدور ان عاد او التسلسل ان ذهب السلسلة الى غير النهاية والكل بط لانا نقول يجوز
ان يكون الشرط الحادث مستندا الى الفاعل المختار كان يكون الفاعل مستندا الى الفاعل موجبا
في ايجاد بعض ومختارا في بعض اخر كما تقرر عليه راى اهل الحق في صفته تعالى حيث قالوا ان الله تعالى
اوجد صفاته بالايجاب وسائر المخلوقات بالاختيار او نقول يجوز ان يكون الحادث الزماني

بهامه

مستندا الى الموجب القديم بواسطة استعدادات وشروط متعاقبة غير مجتمعة لا الى نهاية
فلا يلزم قدمه اى قدم المستند والى التسلسل المحال فان التسلسل انما يكون محالا اذا كان الامور المتسلسلة
موجودة مجتمعة معا بالفعل مرتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير على ما يذكر فى تناهى الابعاد او
طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات واما اذا كانت امورا متعاقبة غير مجتمعة كالحركات
الفلكية فالتسلسل لازم قلت وجود امور غير متناهية محال سواء كانت مترتبة او غير مترتبة وسواء
كانت مجتمعة او غير مجتمعة ويبطله اى وجود امور غير متناهية مطلقا برهان التطبيق كما مر
يرد عليه انا لا نسلم صحة برهان التطبيق وقد نتكلم فيه فى محله ان شاء الله تعالى وانه يجوز اسناد
ذلك الحادث الى بعض الحركة السرمدية التى اثبتموها وهذا البعض ليس امرا واحدا فى نفس الامر
بل بعض من امر واحد فلا يلزم وجود امور غير متناهية متعاقبة فى نفس الامر حتى يتوقف على نفيه برهان
ابطال التسلسل وقد استوفينا الكلام فيه فى رسالتنا المعمولة فى اختيار الواجب الوجود لذاته
واثباته المسمى بالقادرية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها نعم يرد على القول بان القديم لا يطرأ
عليه العدم ان يقال يجوز ان يشترط وجود القديم اى الموجب القديم المستمر فى جانب الازل المستند
بامر عدمى ازلى تزول فيما لا يزال كعدم ازلى سابق لزيد حادث فيما لا يزال مثلا ولا خفاء
فى انه عند وجود ذلك الحادث الذى عدمه شرط لوجود القديم يزول وجود ذلك القديم المستند
الى الموجب القديم بسبب شرط عدمى لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة وموجده
قوله فان كان مسبوقا الخ اى لو قيل فان كان حصول الجسم وكونه فى هذا الحيز مثلا مسبوقا
بكون آخر فى حيز آخر فهو اى ذلك الكون المسبوق حركة والا اى وان لم يكن حصول الجسم
فى هذا الحيز مسبوقا بكونه وحصوله فى حيز آخر فهو اى ذلك الكون الغير المسبوق بكون آخر فى حيز
آخر سكون سواء لم يسبقه كون اصلا كما فى آن الحدوث او سبقه لكن لا فى حيز آخر بل سبقه فى ذلك الحيز

لم يرد

لم يرد عليه سؤال آن الحدوث بان يقال حصول الجسم فى المكان فى آن الحدوث ليس بسكون ولا
بحركة فلا يكون فى ذلك الآن متحركا ولا ساكنا وذلك لان كون الجسم فى الحيز فى آن الحدوث داخل
فى السكون على التعريف المذكور قوله الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان
فى آنين فى مكان واحد يرد عليه اى على قول المتكلمين الحركة كونان الخ ان
تعريف الحركة والسكون بما نقل غير صحيح فانه يستلزم عدم امتياز كل واحد منهما عن الآخر
وذلك لان ما حدث فى آن فى مكان وبقى فى هذا المكان فى الآن الثانى وانتقل منه الى مكان
آخر فى الآن الثالث فحصل لذلك المتمكن اكوان ثلثة فى آنات ثلث ويلزم ان يكون الكون
الاول والثانى سكونا لانه يصدق عليهما انهما كونان فى آنين فى مكان واحد وان يكون الكون معلم
الثانى والثالث حركة لانه يصدق عليهما انهما كونان فى آنين فى مكانين فيكون كونه الثانى
فى الآن الثانى جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتاز اى الحركة والسكون بالذات عن الآخر ورد
عليه ان كلام الشارح حيث قال وهذا الذى ذكرنا من معنى الحركة والسكون هو معنى قولهم
الحركة كونان الخ صريح بان الكلام فى التعريفين على المسامحة ومرادهم بذلك على ما حققه الشارح
فيما سبق فلا يرد على التعريفين الايراد المذكور على انا نقول ان اشتراكهما فى الكون الثانى
لا يوجب عدم الامتياز بالذات بحاله فان اشتراك الشيئين فى جزء لا يستلزم عدم امتياز كل واحد
منهما عن الآخر بجزء آخر فان الانسان والفرس مشتركان فى جزء هو الحيوان ويمتازان بجزء
آخر هو الناطق والصاهل والحق الصريح كما يستفاد من كلام الشارح هو ان الحركة كونان
اول فى آن فى مكان ثان مسبوق بالكون الآخر فى مكان اول والسكون كونان فى مكان اول
مسبوق بالكون الاول فى ذلك المكان ومرادهم من قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين
والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد هو هذا المعنى الحق غاية ما فى الباب ان يكون فى عبارتهم تسامح

مسامحة وهذا الذي ذكرناه في تحقيق معنى الحركة والسكون ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الانات وعدم
بقائها في انفسها لانه يتحقق في الكون الاول والكون الثاني واما على القول بعدم تجددها وبقائها و
استمرارها من اول المسافة الى اخرها ففيه اي في التحقيق الذي ذكرناه ايضا اشكال لانه لا يتصور الاول م
على التعدد الكون الاول والكون الثاني فلم يتميز احدهما اي الحركة والسكون عن الاخر اللهم الا
ان يقال الحركة كون الجسم آنين في مكانين والسكون كون الجسم آنين في مكان واستقراره فيه فلا اشكال يلزم م
هو الاول فهو جائز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر
من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه من غير ان يطرا عليه الزوال والعدم قلت جوازه
يستلزم لامكانه وامكانه مستلزم لحدوثه الزماني لان كل ممكن محدث بالزمان اذ لا واسطة
بين الواجب الوجود بالذات والمحدث بالزمان عند المتكلمين واما صفات الباري تعالى فانه تعالى
معها واجبة بالذات كما سيجيء والحدوث واما سبق العدم نفسه او مستلزم اياه فكل جائز الوجود
له عدم سابق فلا يكون قديما لان القدم ينافي العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او عدما
لاحقا وبه اي ببيان لزوم العدم السابق للجائز الوجود يتم المقصود من غير احتياج الى بيان
تحقق طريان العدم عليه بعد ان حصر الموجود في الواجب الوجود لذاته والمحدث بالزمان لم يثبت مليله م
بعد هو الاول ولا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام لاحتمال وجود المجردات
من العقول والنفوس والاستدلال على نفي المجردات بانه لو وجد المجرد لكان يشاركه الباري
تعالى في معنى التجرد ليس الذي تمام به الاشتراك فيجب ان يمتاز الواجب عنه اي عن المجرد بفصل اخر مميز له
عن المجرد مخصوص بذاته تعالى اذ كل ما يكون به الاشتراك يجب ان يكون له ما به الامتياز والا
ارتفعت الاثنينية فيلزم ان يكون الواجب مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
والتركيب يوجب الامكان لان كل مركب محتاج الى اجزائه بالضرورة والمحتاج الى الغير

ممكن

ممكن بالضرورة وذلك الاستدلال ليس بشيء اذ الاشتراك في العرض لا يوجب دخول ما
به الاشتراك في شيء من المشاركين لا سيما اذا كان الاشتراك في العوارض السلبية فلا
يستلزم التركيب المفضي الى الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي على انا نقول سلمنا ان ما به
الاشتراك ليس بخارج عن ذات الباري تعالى ولكن ليس يلزم منه بعد التركيب لانه يجوز
ان يكون ما به الامتياز خارجا عن ذاته تعالى بان يمتاز ذاته عن سائر الاغيار المشاركة بها
في التجرد الذي هو عين ذاته بتعيين معدوم وتشخص عدمي فلا يستلزم ارتفاع الاثنينية
لاختلاف بالعوارض ولا التركيب لخروج ما به الامتياز عن ذاته تعالى كما هو مذهب المتكلمين
فانهم قالوا ان امتياز الواجب بالذات عن الممكنات بتعيين عدمي كما علم في الكتب الكلامية
هو الاول لان ادلة وجود المجردات غير تامة عند المتكلمين كما ان ادلة نفيها اي نفي المجردات
كذلك غير تامة منها اي بعض على نفي المجردات هو ما سبق انفا من الدليل المذكور وهو
ان المجرد يشاركه الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب وقد عرفت فساده
ومنها اي ومن الادلة على نفي المجردات ما يقال لا دليل على وجود المجردات والمفارقات وما لا دليل
عليه اي على وجوده يجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل ان نعتقد ان كل موجود
نبصره اليوم غير الموجود الذي كان بالامس وان نعتقد انه جاز ان يكون بحضرتنا وفي بيننا
جبال وتلال شاهقة ومرتفعة ولا نراها اصلا وانها اي امثال تلك الاعتقادات سفسطة
وغلط صريح وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء
آخر فهو ملزوم للشيء الآخر الذي هو المدلول والمدلول لازم له ولا خفاء في ان انتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم كما ان وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم وذلك لان اللازم قد
يكون اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة بالنسبة الى النار الملزوم ولا شك ان نفي الاخص كالنار

لايوجب نفي الاعم كالحرارة وكذلك وجود الاعم كالحرارة لا يستلزم وجود الاخص كالنار
لجواز تحقق الحرارة بسبب الشمس او الحركة او غير ذلك من الادوية الحارة على انا نقول
ان اراد بقوله لا دليل على وجود المجردات والمفارقات انه لا دليل عليه في نفس الامر فهو اى
عدم الدليل في نفس الامر ممنوع اذ يجوز ان يكون لوجوده دليل في نفس الامر لكن لم نجدها
وعدم وجداننا اياه لا يدل على عدمه في نفس الامر وان اردت انه لا دليل على وجودها
عندك فمسلم لكن لا نم ان ما لا دليل على وجوده عندك يجب نفيه وانما يجب ذلك النفي
ان لو لم يكن على وجوده دليل في نفس الامر وعدمه عندك لا يفيد وعدمه في نفس الامر و
التمثيلان المذكوران لا يفيدان شيئا لان عدم الاعتقاد بالمغايرة بين الموجودين في اليوم
والامس ليس من جهة انه لا دليل على المغايرة بل لان اتحادهما معلوم بالبداهة وكذلك
عدم صعود الجبال ان هنا بحضرتنا معلوم بالبداهة فلا يكون نفيه بسبب انه لا
دليل عليه بل بسبب البداهة **هو الاول** حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض
اى حدوث سائر الاعراض الذى لا يكون حدوثها ولا حدوث اضدادها مشاهدا فعلم
من ذلك ان حدوث البعض من الاعراض وهو الذى يكون حدوثه او حدوث اضدادها
معلوما بالمشاهدة دليل على حدوث الاعيان وحدوث البعض الآخر الذى لا يشاهد حدوثه
ولا حدوث ضدها كالاعراض القائمة بالافلاك من الاشكال والامتدادات والحركات والاوضاع
فلا بد يلزم من الحدوث الاعيان العلم به اى بذلك المدلول الذى هو حدوث ذلك البعض
الآخر من الاعراض **هو الاول** فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل واحد من الجزئيات
يرد عليه ان حدوث كل واحد من الافراد والجزئيات لا ينفي قدم المطلق ولا ينافيه لانه
كما يوجد في ضمن كل جزئي حادث له بداية لم يكن ذلك الجزئي قبلها موجودا فيوجد ذلك المطلق

علامه

العلم

من تلك

من تلك الحيثية ومن اعتبار كونه في ضمن الجزئي الحادث حكمه اى حكم ذلك الحادث الذى هو
الحدوث والمسبوقية بالعدم والانتهاء كذلك يوجد ذلك المطلق في ضمن جميع الجزئيات
التى لا بداية لها من حيث المجموع فيوجد ايضا ذلك المطلق من جهة انه يوجد في ضمن الجزئيات
الغير المتناهية حكمها اى حكم تلك الجزئيات الذى هو الازلية وعدم المسبوقية بالعدم
وعدم الانتهاء فان قيل هذه الامور اى المسبوقية وعدم المسبوقية بالعدم والانتهاء
وعدم الانتهاء والازلية والحدوث امور متقابلة واتصاف الامر الواحد بالامور المتقابلة
امر ممتنع مستحيل قلنا اتصاف الواحد بالامور المتقابلة انما يستحيل اذا لم يتحقق في الواحد
جهات مختلفة بان يتصف بالمتقابلات من جهة واحدة واما عند تحقق الحيثيات المختلفة
والجهات المتغايرة فلا استحالة في الاتصاف المذكور الا يرى ان الابوة والبنوة امران
متقابلان مع انهما يجتمعان في شخص واحد من جهتين فان زيدا مثلا من حيث انه حيوان
يتولد من نطفته حيوان آخر متصف بالابوة ومن حيث انه حيوان يتولد من نطفة حيوان
آخر متصف بالبنوة ولا استحالة فيه واتصاف المطلق فيما نحن فيه بالمتقابلات
المذكورة لا يكون الا بحسب الحيثيات المتغايرة والجهات المختلفة فان اتصافه بالازلية وعدم
المسبوقية والقدم من جهة وجوده في ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها واتصافه
بالانتهاء والمسبوقية والحدوث من جهة وجوده في ضمن كل جزئي له بداية فلا استحالة فيه
يرد عليه ان الامور المذكورة متناقضة واجتماع النقيضين ممتنع بالبداهة ولو فرض
لهما الف سبب بخلاف المتضايفين كالابوة والبنوة فان امتناع اجتماعهما ليس الا من جهة
واحدة واما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه كما تقرر في مظانه
فالتمثيل لا يوافق الممثل وايضا نقول لو صح ما ذكرتم من ان حدوث الافراد والجزئيات يوجب

حيوان

حيوار

حدوث المطلق وانتهاءه لزم ان لا يتصف نعيم الجنان بعدم التناهي في جانب المستقبل و
الابدية لان كل فرد من افراده حادث منته الى العدم ولا وجود للمطلق الا في ضمن
الجزئيات فاذا كانت الجزئيات كلها حادثة منتهية الى العدم في جانب المستقبل كذلك ينتهي
المطلق فلا يتصف بعدم الانتهاء في جانب المستقبل فبطل الدوام والخلود في الجنة وجوابه
على وجه قرره المحشي هو انه يجوز ان يتصف المطلق بعدم الانتهاء من حيث انه موجود
في ضمن كل جزئي له نهاية يرد عليه على ما مر فلا تغفل والاصوب ان يجاب عنه باختيار الحكم
من ازلية الحركة بمعنى انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى نهاية يوجب تناهي الجزئيات بناء
على برهان التطبيق فانه يدل على تناهي كل ما دخل تحت الوجود سواء كان مجتمعا كما في سلسلة
العلل والمعلولات اولا كما في الحركات الفلكية وعلى هذا الجواب لا يرد نعيم الجنان لانه لا يدخل
منه تحت الوجود ما هو غير متناه فاتصافه بعدم التناهي بمعنى انه لم يصل الى حد لم يكن بعده
نعيم كمقدوراته تعالى ومعلوماته يرد عليه ما اوردته في الحاشية السابقة تلك الحاشية ثابتة
لنا من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه هو الاول يشغله الجسم اعلم ان الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم او الجوهر الفرد لكن الشارح خصه الى الجسم بالذكر ولم
يذكر الجوهر في تعريف الحيز لان الكلام في تحيز الاجسام فيكفي ذكره منه ولم يقصد تعريف مطلق
الحيز والا فيصير التعريف فاسدا غير جامع لجميع افراد الحيز اذ الحيز لا يجب ان يكون مما يشغله
الجسم فالتعريف الموافق هو ما ذكرناه من الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم او الجوهر هو الاول
اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت لا نم ان كل ما يكون جائز الوجود يجب ان
يكون من جملة العالم فان الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى جائزة الوجود لانها غير مستقلة
في موجوديتها بل محتاجة في وجودها الى واجب الوجود وكل محتاج في الوجود جائز الوجود مع انها

لا يكون

لا يكون من جملة العالم لانه كما سبق ما سوى الله تعالى من الموجودات والصفات القديمة القائمة
بذات الله تعالى لا يكون سواه تعالى كما لا يكون عينه تعالى كما سيجيء وكذا المجموع الذات الواجب
الوجود والصفة القديمة القائمة بها مما يجوز وجوده لانه اي المجموع محتاج في وجوده
الى الجزء وليس من جملة العالم لان الكل لا يكون عين ما سيجيء فلا يكون المجموع من الواجب والصفة
غير الواجب ولا سواه فلا يكون من جملة العالم الذي هو ما سواه تعالى قلت ما ادعينا انما
بهذه المقدمة هو وجود واجب الوجود لذاته وهذا الذي اورده الخصم من مادة
النقض لنقض المقدمة المذكورة انما يتحقق اذا ثبت وجود الواجب فلا يضرنا لما فيه من
تسليم المدعى على انا نقول ان صفات الواجب تعالى وكذا مجموع الذات والصفات وان كانا
جائزي الزوال في نفسهما لكنهما لم يكونا متغايرين مباينين للواجب الوجود لذاته وكلامنا
حيث قلنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ليس الا في جائز المباين فلم ينتقض
بالمادة المذكورة فمحصول الكلام في هذا المقام على هذا التقدير هو ان المحدث للعالم اما
واجب الوجود لذاته او امر لا يباينه والا لكان جائز الزوال محتاجا الى الغير في وجوده
مباينا للواجب فهو من جملة العالم فلم يكن محدثا للعالم ومبدأ له فلا يرد عليه النقض بالمادة
المذكورة كما لا يخفى لكن يرد عليه ان يقال لا نم ان كل ما يكون جائز الوجود محتاجا الى الغير
مباينا للواجب بالذات وجب ان يكون من جملة العالم فان العالم عندكم هو ما سوى الله تعالى
من الموجودات الحادثة بالزمان ويجوز ان يكون في الوجود امر ممكن قديم بالزمان مستمر من
الازل الى الابد كالعقول فلا يكون هو من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه الزماني
عندكم فيصلح ذلك الامر المستمر ان يكون محدثا لذلك العالم الذي ثبت حدوثه الزماني فيصير
مبدأ له فلم يثبت ما ادعيتموه من وجود واجب الوجود بمجرد تلك المقدمات المذكورة في الدليل

المذكور مع الترتيب الخاص فان قبيل الحدوث الذي ابتناه للعالم فيما سبق الحدوث الذاتي
دون الزماني فان المراد بالمحدث في قول المص فالعالم بجميع اجزائه محدث المحدث بالذات
اي مايكون محتاجا في وجوده الى الغير وليس في كلام المص ما يشعر بان المراد به المحدث بالزماني
فمحصل الاستدلال هو انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود بالذات لكان جايز الوجود
حادثا بالذات محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه الذاتي فلم
يصلح ان يكون محدثا للعالم مبدا له فخرج الدليل سالما عن النقض لان الموجود المباين
للواجب على هذا التقدير يجب ان يكون من العالم سواء كان حادثا زمانيا او قديما فلنا حمله
المحدث في كلام المص على المحدث بالذات وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المص لكنه مما لا
يساعده كلام الشارح حيث صرح هنهاك بان المراد به المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه
كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل على تقرير الشارح فظن بعضهم ان لفظ المحدث في كلام المص
بكسر الدال وحمل المحدث على المحدث بالذات اه وعندي ان بعض الظن اثم هو الاول
ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود المبدا هو لا خفاء في ان الشي لا يدل على نفسه وليس هو
بمدلول لنفسه ظهر انه لو كان صانع العالم من جملة العالم لزم ان لا يكون اي حين كان من
جملة من العالم لاستحالة دلالة الشي على نفسه وكون الشي مدلولا لنفسه فيلزم التناقض يرد العالم ه
عليه انه على تقدير تسليم ان ما يطلق عليه العالم يجب ان يدل على المبدا الصانع لانم ان كل ما
يكون من العالم يجب ان يدل على المبدا انما يجب ذلك لو صدق عليه العالم وليس يلزم ذلك
فان الاشخاص والجزئيات بل الاصناف والانواع من العالم مع ان العالم لم يطلق عليها لما مر
من ان العالم ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم فلو جعل الصانع للعالم الواجب ه
من العالم لا يجب ان يطلق عليه العالم فلا يقتضي ذلك ان يدل على نفسه او يكون مدلولا لنفسه فلا

يلزم التناقض هو الاول وقريب من هذا ما يقال اه وجه المغايرة ان الاستدلال الاول
استدلال بطريق الحدوث لان محصوله ان مبدا الحوادث باسرها واجب والا لكان حادثا فيكون
من جملة الحوادث فلم يصلح ان يكون مبدا لها والاستدلال الثاني استدلال بطريق الامكان فان مقصوده
ان مبدا الممكنات واجب والا لكان ممكنا فيكون من جملة الممكنات فلم يصلح ان يكون مبدا لها
ووجه القرب ظاهر لا يحتاج الى البيان لان التغاير بينهما ليس الا بحسب الحدوث والامكان
هو الاول من غير افتقار الى ابطال التسلسل محصول كلام الشارح ان هذا التوهم فاسد لان
الدليل المذكور واحد من الادلة على ابطال التسلسل لا يقال اثبات الواجب بدليل موجب لبطلان
التسلسل لا يستدعي افتقار اثبات الواجب الى ابطال التسلسل غاية ما لزم من ذلك استلزام اثبات
الواجب بهذا الدليل ابطال التسلسل والاستلزام غير الافتقار وتوضيحه ان اشتراك المطلبين
في دليل واحد لا يستلزم افتقار احد المطلبين الى الاخر وهو فيما نحن فيه كذلك فان اثبات
الواجب وابطال التسلسل مشتركان في الدليل المذكور بمعنى ان الدليل المذكور يفيد كليهما وذلك
لا يقتضي افتقار احدهما الى الاخر فضلا عن ان يفيد افتقار اثبات الواجب الى ابطال التسلسل
لانا نقول ليس المراد بابطال التسلسل بطلان التسلسل نفسه حتى لا يحتاج في اثبات الواجب اليه بل المراد
به اقامة دليل ينتج بطلانه فنقول اثبات الواجب بالدليل المذكور مفتقر الى التمسك باحد
ادلة بطلان التسلسل والتمسك باحد ادلة بطلانه اما عين اقامة احد ادلة بطلان
التسلسل او مفتقر اليه فيلزم من اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار اثبات الواجب
الى ابطاله اي ابطال التسلسل الذي هو بمعنى اقامة احد ادلة بطلان التسلسل فلا يرد عليه ان اللازم من
الاثبات المذكور هو الاستلزام دون الافتقار مع ان الافتقار غير الاستلزام ولا يبعد ان يقال
ان في قوله اي في قوله الشارح ابطال التسلسل دون ذكر بطلانه اشارة الى ما قلنا من الجواب عن الاعتراض

المقدر هو الاول وليس كذلك لا يخفى عليك ان العلم بثبوت الواجب لذاته انما يتم بمجرد العلم
بخروج العلة المستقلة بالايجاد عن السلسلة من غير احتياج الى العلم بانتهاء السلسلة بيانه انا اذا
قلنا لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهى الى علة محضة لا تكون معلولة لشيء لكان هناك
جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد من احادها لو اخذ منها وتلك الجملة موجود
ممكن فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر البطلان او جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون
ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التى هى عبارة عنها ولا معنى
لاستقلال الموجد الا الاستغناء عما سواه فيجب ان يكون خارجا حصل بمجرد ذلك المقدمات اثبات
الواجب ولم يثبت بعد انتهاء السلسلة وانقطاعها واما العلم بانتهاء السلسلة والانقطاع
فانما يحصل منها باستعانة ضم مقدمات اخر اليها وهى ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة الغير المتناهية
بحسب الفرض لا بد وان يكون علة للبعض من اجزاء تلك الجملة بالضرورة وذلك البعض طرف للسلسلة
لا محالة فينقطع اليه السلسلة المعلولات والا اى وان لم ينقطع السلسلة اليه يلزم كون الواجب داخلا
في السلسلة معلولا لما فوقها وذلك مستحيل وايضا يلزم دخول ما فرض خارجا وهو خلاف المفروض
فظهر مما ذكرناه من ان اثبات انقطاع السلسلة انما يحصل بعد اثبات واجب الوجود مع ضم مقدمات اخر
ان امر الافتقار ليس كما هو المشهور من اثبات الواجب مفتقر الى اثبات امتناع التسلسل بل الامر بالعكس فان
اثبات امتناع التسلسل ووجوب انقطاع السلسلة يفتقر الى اثبات واجب الوجود لما مر ويرد على المقدمة
القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة
مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هى بعينها علة ذلك الجزء فغير مسلم لجواز ان يكون لكل جزء علة
على حدة واما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها وهو مسلم لكن
لا يفيد المطلوب اعنى امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون

علة

علة للكل بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه ولعلله وذلك الجزء الذى يصلح ان يكون علة
للمركب هو مجموع الاجزاء التى كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول
المحض فان قيل المجموع الذى هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة قلنا علته المجموع الذى قبل ما فيه
من المعلول الاخير وهكذا كل مجموع قبله الى لا نهاية من غير ان يحتاج الى الامر الخارج عن سلسلة
الممكنات فعلم من ذلك انه ما لم يثبت امتناع ترتب الممكنات الى غير النهاية لم يثبت خروج العلة
المستقلة عن السلسلة وما لم يثبت الخروج لم يثبت وجود الواجب بالذات فيرد على المحشى
ان امر الافتقار ليس بالعكس كما ظنه وايضا يرد على اصل الدليل انا لا نم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد والعلة لكل واحد
منها العلة وهو لكنه انما ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار
الى علة اخرى واعلم انه يمكن ان يستدل بمثل هذا الدليل المذكور لابطال التس على بطلان
الدور ايضا بان يقال لا يمكن وجود الممكنات بطريق الدور بان يوجد ممكن ممكنا ايضا اخر
وهى اى الاخر يوجد الممكن الاول فيتوقف كل منهما على الاخر وذلك لان مجموع المتوقفين ايضا
ممكن في نفسه كالطرفين فيحتاج الى علة ايضا كالطرفين فعلته اى علة ذلك المجموع اما نفسه او جزء
وهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثانى فلاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلته لانه لا معنى
لايجاد المركب الا ايجاد للاجزاء او خارج عن المجموع ولا بد ان يكون هو علة البعض من المجموع
بالضرورة فذلك البعض لا يتوقف على جزء من المجموع فينقطع ويبطل التوقف اى توقف
احد المتوقفين على الاخر فلا دور والمفروض انه دور بهف يرد عليه ان علة المجموع يجوز
ان يكون علة الاجزاء فلا يلزم شيء من المفاسد فلا يتم المطلوب هو الاول ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق البرهان المذكور في الشرح لابطال التس السابق على برهان التطبيق على تقدير

صحته

يبطل التسلسل اى ترتب الامور الغير المتناهية فى جانب العلل فقط وهو بان يوجد معلول يسبقه امر
يكون علة له ومعلولا لآخر يسبقه امر يكون علة له معلولا لآخر وهكذا الى غير النهاية وهى اى العلل و
المعلولات المترتبة لا يكون الا مجتمعة لامتناع انفكاك العلة التامة عن المعلول وبالعكس فذلك البرهان
على تقدير صحته مخصوص بابطال الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود معا وهذا البرهان المسمى ببرهان
التطبيق يعم لانه يبطل ترتب الامور الغير المتناهية فى جانبى العلل والمعلولات جميعا بل يفيد عدم
تناهيها كلما دخلت الوجود من الامور المجتمعة المترتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير او طبعا كما
فى سلسلة العلل والمعلولات سواء كان فى جانب العلل او المعلولات والتسلسل فى جانب المعلول بان
توجد علة توجد معلولا يوجد بعد معلول لآخر وهكذا الى غير النهاية او من الامور المجتمعة الغير
المترتبة كالنفوس الناطقة او من الامور المتعاقبة الغير المجتمعة كما فى الحركات الفلكية هذا ما تقرر
عليه رأى المتكلمين لكن المحشى قد اعتبر الترتب فى الامور بحيث لا ترتب لا يجرى عليه التطبيق
عنده ولذلك قال وبه اى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة ايضا
لانها مترتبة بحسب اضافتها ونسبتها الى ازمنة حدوثها لا خفاء فى انه يعرض فى اجزاء الزمان بعضها بالنسبة
الى البعض ترتب اى تقدم وتأخر زمانيان مسميان عند المتكلمين بالتقدم والتأخر بالذات فان
اليوم متقدم على الغد متأخر عن الامس فباعتبار المقايسة النفوس الناطقة الى الازمنة
التى تحدث هى فيها تعرض لها ايضا تقدم وتأخر فان بعضها متقدم على بعض متأخر عن بعض
فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فنفرضها مبتدأة مما يحدث فى اليوم ذاهبة الى غير النهاية
فى جانب الازل جملة ثم ننقص منها ما يحدث فى اليوم فيحصل جملتان احدهما مبتدأة مما يحدث فى اليوم
والثانية مما يحدث فى الامس ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة

لزم

لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما
ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهى بقدر المتناهى متناه وما ذكره بعض الافاضل من ان هذا
التطبيق انما يجرى اذا كان حدوث النفوس فى اجزاء الزمان على السوية بان يكون الحادث
فى اليوم مساويا بالحادث فى الامس بحسب العدد وهو مساو للحادث قبل الامس وهكذا
الى غير النهاية اما اذا لم يكن حدوثها فى الازمنة المتعاقبة على السوية كان حدثت فى اليوم
نفس واحدة مثلا وفى الامس عشرون وقبله خمسون وقبله الف فلا يجرى التطبيق وكيف
ينطبق الواحد مع العشرين والعشرون مع الخمسين والخمسون مع الالف لكن الحدوث ليس
على السوية لانها قد تحدث جملة منها اى من النفوس فى زمان وجملة اخرى منها اقل من جملة
الاولى او اكثر منها فى زمان آخر ولانها قد يحدث آحاد منها فى ازمنة مترتبة فلا ينطبق النفوس
الناطقة بمجرد عروض الترتيب لها بمقايستها الى ترتب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا الذى ذكره صح
المعترض من اختلاف اعدادها انما يدفع تطبيق الحادث فى اليوم بالحادث فى الامس باعتبار
تطبيق الفرد بالفرد بان ينطبق بازاء كل فرد من آحاد الحادث فرد من آحاد الآخر وهذا التطبيق
غير لازم بهذا الاعتبار فى برهان التطبيق عموما وفيما نحن فيه خصوصا بل يكفى فى اجراء
التطبيق انطباق الاجزاء المترتبة وهو الحادث فى اليوم والحادث فى الامس والحادث فى يوم قبله
وغير ذلك ولو كانت تلك الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها فانا نطبق الحادث فى اليوم
بالحادث فى الامس مع قطع النظر عن خصوصيات اشخاصها وكميات افرادها فالتفاوت بها والكثرة بالقلة
لا يضرنا فان قيل كلامكم هذا انما يفيد عدم تناهى النفوس فى الازمنة الغير المتناهية بمعنى انه لا يجوز
حدوث نفوس غير متناهية فى ازمنة غير متناهية واما حدوث النفوس الغير المتناهية فى
الزمان المتناهى فعند نعلم هذا لا يفيد امتناعه ونفيه لانه على تقدير حدوث نفوس غير متناهية

في الزمان المتناهي لم توجد فيها ترتب الى غير النهاية بحسب ترتب الازمنة لان ازمنتها متناهية
من غير لزوم فساد فلم يكف في اجراء التطبيق على النفوس الناطقة المفارقة انطباق الاجزاء
المترتبة قلنا عدم تناهي النفوس مع تناهي الزمان غير متصور اذ كل جملة من النفوس توجد
في زمان واحد متناه لتناهي الابدان الحادثة فيه اي في زمان متناه التي هي شرط حدوث
النفوس الناطقة المفارقة يعني ان حدوث البدن مشروط لحدوث النفوس فلا تحدث في
الزمان المتناهي ابدان غير متناهية هي شروط للنفوس فلا يحدث فيه نفوس غير متناهية
هي مشروطة لا يمكن تحقق المشروط بدون تحقق الشرط يرد عليه ان هذا الاشتراط انما يتم على
مذهب بعض المتكلمين واما على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله عم
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لا يصح الاشتراط وايضا ذهب الحكماء الى قدمها مع عدم
تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي رح لا يبطل عدم تناهيها على المذهب ويرد [بهذا]
على اصل البرهان انه لا خفاء في ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك
انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا [جزء]
يقع فالدليل جار في الاعداد ومعلومات الله تع ومقدوراته وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة
المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل بطريق الاجمال فيلزم تناهي الكل وهو
باطل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا في الانتناهي من الزمان **قوله الاول**
فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة سواء كانت مجتمعة الوجود كسلسلة العلل والمعلولات
او غير مجتمعة كالاوضاع السماوية وقوله ولو كانت الامور الموجودة متعاقبة اشارة الى
القسم الثاني اي غير مجتمعة الوجود فيجري التطبيق في مثل الحركات الفلكية على مذهب المتكلمين

واما

واما عند الحكماء فلا كما عرفت فيما سبق **قوله الاول** فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر
على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا لان ادراك الامور بالتفصيل لا يمكن الا بان يتصور
كل واحد منها في زمان لا يتصور غيرها في ذلك الزمان وذلك لان في العلم التفصيلي يجب الاستحضار
والالتفات والتوجه ولا يمكن توجه النفس في حالة واحدة الى امرين كما تقرر في مظانه ويشهد به
الرجوع الى الوجدان فملاحظة الامور الغير المتناهية لا تتحقق الا في الازمنة الغير المتناهية ولا
تقدر ايضا على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا متعاقبا غير مجتمعة وذلك لانه لا يتحقق تلك الملاحظة
ايضا الا في الازمنة الغير المتناهية ولما كان الذهن حادثا لم يقدر على ملاحظة غير المتناهي
تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع ملاحظة الامور والتطبيق بينهما في حد ما البتة ولو
سلم عدم الانقطاع اي سلم انه لا ينقطع ملاحظة الذهن وتطبيقه من بين الامور بل الذهن
لا يزال بملاحظة اجزاء الجملتين مثلا وتطبيق بينهما فلا ضرر فيه ايضا لانه لا يفيد المط وهو تطبيق
جملتين غير متناهيتين وذلك لان كل ما يلاحظ الذهن من جملتين مثلا ويطبق ويدخل تحت الوجود
الوهمي متعاقبا الا الى حد ينقطع اليه يكون متناهيا دائما البتة وكيف لا فان له بداية ونهاية وهي
الحد الذي يفرض فيه ان التطبيق هناك غير متناه ونظيره نعيم الجنان فان كل ما يدخل منه تحت
الوجود الخارجي متعاقبا ذاهبا غير متناه الى حد يكون متناهيا دائما ولكن لم يصل
الى حد لم يكن بعده نعيم فاتصافه بعدم التناهي بهذا المعنى لا بمعنى انه يوجد منه في الخارج
نعم غير متناهية فلا يبطله التطبيق هذا لكن يشكل برهان التطبيق بالنسبة الى علم الله تعالى
بالنسبة الى علم الله تعالى شامل لجميع الممكنات والممتنعات فبيان ذلك الاشكال هو ان نقول ان
مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل العام للممكنات والممتنعات وان وجد لها
تحته حال كونها مفصلة فان الله تعالى يعلم بالتفصيل جميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكذلك

نسبة الانطباق بين اجزاء الجملتين لا الى نهاية معلومة له تعالى كذلك اي بالتفصيل فلو كان
برهان التطبيق بجميع مقدماته صحيحا لكان مستلزما لتناهي معلوماته تعالى وهو محال والمستلزم
للمحال محال فصحة برهان التطبيق محال يرد عليه انا لا نسلم ان الله تعالى يعلم الامور الغير المتناهية
بالتفصيل فان تعلق العلم بالامور الغير المتناهية بالتفصيل ممتنع سواء كان علم الواجب
او الممكن وما يقال ان الله تعالى عالم بالممتنعات ان اريد مطلقا سواء كان تعلق العلم بها ممتنعا او
لا فغير مسلم بل يكون تلك الدعوى تكذيبا لمقتضى ضرورة العقل وهل هذا الا تناقض و
سيصرح المحشي بقوله يجوز ان يكون بعض الامور غير قابلة لتعلق العلم كالممتنع بالنسبة
الى القدرة انتهى كلامه فان اريد انه تعالى عالم بالممتنعات ان لم يكن تعلق العلم بها ممتنعا فسلم لكن العلم
لا يفيد ذلك تعلق علمه تعالى بالامور الغير المتناهية بالتفصيل وانما يوجب ذلك لو كان
تعلق العلم بها ممكنا وليس كذلك وكيف فان كل ما يدخل تحت الوجود عقليا كان ذلك الوجود
او خارجيا فهو متناه بالضرورة والمنكر مكابر لمقتضى طبعه السليم وفهمه المستقيم ان كان له امرا
ذلك فتامل فانه من مزال الافهام ومزلة الاقدام هو الاول فالاول اكثر لان القدرة
اي قدرة الله تعالى خاصة بالممكنات فان الممتنعات لا يكون مقدورة لله تعالى والعلم اي علم الله تعالى
عام يتعلق بالممكنات والممتنعات ايضا هو الاول وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه اخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في
الوجود فانه محال وتوضيحه اي توضيح ان المراد ههنا باللاتناهي هو المعنى الاول
دون المعنى الثاني وان اللاتناهي بالمعنى الثاني محال وهو ان التناهي وعدمه فرع
الوجود ولو ذهنا يعني ان اتصاف الشيء بالتناهي وعدمه انما يكون فرع الوجود
ذلك الشيء في الجملة سواء كان في الذهن او في الخارج فان الشيء ما لم يوجد في الذهن

او في

او في الخارج يمتنع اتصافه بشيء من التناهي وعدم التناهي لانهما من الاعدام
والملكات التي تقتضي موضوعات وجودية كما تقرر في موضعه ولان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له فان كان ذلك الثبوت في الذهن فهو فرع ثبوت المثبت له في الذهن
وان كان ذلك الثبوت في الخارج فهو فرع ثبوت المثبت له في الخارج وليس الموجود من مراتب
الاعداد ومن المعلومات ومن المقدورات الا قدرا متناهيا لان برهان التطبيق قائم على
امتناع عدم تناهي الموجودات اي كل ما دخل تحت الوجود مجتمعة او غير مجتمعة مترتبة
او غير مترتبة فان قيل اذا لم يكن الموجود منها الا قدرا متناهيا فالقول بانها امور غير
متناهية غلط محض وكذب صريح والحال ان الجمهور اتفقوا عليه ولم يختلفوا فيه الا
شرذمة قليلون قلنا هذا انما يكون اذا كان مرادهم بالقول المذكور معناه الحقيقي المتبادر
منه بحسب الظاهر المتعارف وليس الامر كذلك فان ما يقال انها اي مراتب الاعداد ونعيم
الجنان ومقدورات الله تعالى ومعلوماته غير متناهية ليس معناها الا عدم انتهائها الى حد لا مزيد
عليه وخلاصته انها اي تلك الامور بحيث لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية لكن
مقدم الشرطية ممتنع التحقق قطعا يرد عليه ان فرعية التناهي وعدمه الوجود غير
مسلم قوله لانهما من الاعدام والملكات ثم قوله ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له مسلم
لكن لا يتم الا في مفهوم التناهي واما اتصاف الشيء بعدم التناهي فهو بالحقيقة راجع الى
سلب الاتصاف بالتناهي فلا يقتضي ثبوت المثبت له وان دلالة برهان التطبيق
على تناهي كل ما تحت الوجود غير مسلم وقد عرفت حاله في مواضع متعددة سابقة فلا نغفل
هو الاول يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة تنزيه المدعي بهذا الوجه دون ان يقول الله واحد كما هو مطابق العبارة المص

القديم

حيث قال والمحدث للعالم هو الله القديم الواحد اشارة الى دفع توهم الاستدراك
فكانه توهم متوهم ذهب الى ان الحكم بان الله تعالى واحد امر مستدرك لا طائل تحته لانه
امر ضروري كالحكم بان الانسان انسان بناء على ان لفظة الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وموضوع للشخص
المعين لا يجوز العقل تعدده فهو لا يكون الا واحدا فلم يصلح ان يصير محلا للنزاع فضلا
عن ان يجعل من مسائل العلم وحاصل الدفع ان النزاع ليس في وحدة الشخص المعين الذي
هو مسمى لفظة الله تعالى بل النزاع في ان ما يطلق عليه انه واجب الوجود بالذات وصانع
العالم ومبدا الممكنات وغير ذلك هل هو جزئي حقيقي لا يجوز العقل تعدده وتكثره بمعنى ان يصير
صانع العالم الواجب الوجود المبدء للممكنات كليا لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة
فالمراد بالوحدة الوحدة في ما يطلق عليه حقيقة صفة وجوب الوجود حقيقة بمعنى ان
الموصوف بصفة وجوب الوجود يجب ان يكون جزئيا حقيقيا لا يجوز العقل شركته بين
كثيرين وتعدده وجوده لا في وحدة الذات المعين الذي هو مسمى لفظة الله تعالى وهذا التوهم
المذكور مع مذكورات جاء في قوله تعالى قل هو الله احد تقرير التوهم ان يقال الحكم باحدية — دليل
الله مستدرك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي والشخص المعين الذي ليس فيه كثرة اصلا
وتقرير الدفع هو ان يقال مراده بالوحدة الوحدة في حقيقة وجوب الوجود بالذات واحد — المراد
لا كثرة فيه بحسب الافراد فان قيل المسمى بلفظ الله تعالى وكذا ما يطلق عليه الواجب الوجود بالذات
صانع العالم ليس بجزئي ولا كلي لان الكلية والجزئية من صفات المفهوم والله الواجب الوجود
منزه عن ان يتصور قلنا نعم ولكن المراد انه بحيث لو تصور لكان جزئيا حقيقيا هو الاول
لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع لا بالفعل لانه لم الملازمة المذكورة لجواز ان يوجد الهان
ولم يمكن تمانع اصلا بان يكون احدهما قادرا صانعا للعالم والاخر قادرا غير صانع لشيء اصلا

صفة وجوب الوجود لا في الذات بمعنى انما يطلق عليه واجب الوجود

والمتصور

[illegible]

فلا

فلا يتحقق بينهما تمانع قط او بان يكون احدهما صانعا بالقدرة والاختيار والاخر صانعا
بالايجاب لا بالقدرة والاختيار فلا يتصور بينهما تمانع ايضا لان التمانع انما يتصور اذا
اراد احدهما وجود امر والاخر عدمه واذا كان احد الالهين صانعا موجبا لم يتحقق منه ارادة
امر ولا عدمه فلم يتحقق التمانع لانا نقول المراد به اي بلفظ الالهان ان المأخوذ في الدليل الهان
صانعان قادران على الكمال اي بالفعل او بالقوة اي متصفان بجميع صفات الالوهية من الصنع
والقدرة الكاملة وغير ذلك فلا يرد على الدليل المذكور النقض باحتمال ان يكون احد الواجبين
قادرا على الكمال صانعا للعالم والاخر قادرا على الكمال غير صانع اصلا او بان يكون احدهما — بشيء
قادرا صانعا على الكمال والاخر بخلافه اي صانعا غير قادر بل يكون صانعا موجبا بالذات
بقي ههنا شيء وهو ان تخصيص الدليل بهذا الوجه انما يصح لو كان المدعى ايضا مخصوصا
وليس الامر كذلك فيما نحن فيه فان قوله اي قول الشارح العلامة في تقرير المدعى حيث قال
ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة يدل على سلب تعدد الواجب
مطلقا سواء كان الواجب موجبا او مختارا وسواء كان المختار صانعا او غير صانع فكلامه
محل تامل لان الدليل الذي ذكره لاثبات توحيد الواجب ان لم تخصص لا ينتقض بما ذكرنا
وان خصص لم ينطبق على الدعوى اللهم الا ان يقال مراده اي مراد الشارح بواجب الوجود
في تقرير الدعوى ما يتصف بالوجوب الذاتي على وجه الصنع والقدرة التامة الكاملة
لا المطلق الشامل للموجب والمختار الصانع وغير الصانع فينطبق الدليل على الدعوى لكونها
مخصوصة ايضا كالدليل او يقال واجب الوجود لذاته لا يشمل القادر الغير الصانع لان القادر
الغير الصانع لشيء ابدا متصف لا محالة بالتعطل نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه فالقادر المعطل — والتعطل
ليس بواجب بالذات وكذا لا يشمل الصانع الموجب لان الايجاب نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه

فلا يكون الصانع الموجب واجبا بالذات ايضا واذا لم يشمل الواجب بالذات القادر المعطل
والصانع الموجب يصير المدعى مخصوصا وح ينطبق عليه الدليل المخصوص لكن يرد على
هذا الجواب الثاني انا لا نم ان الايجاب نقصان ولو كان نقصانا لما اتصف الواجب بالذات به
وليس كذلك فانه متصف بالايجاب قطعا لايجابه انه تع موجب في ايجاد صفاته الازلية
كما تقرر عليه راي مثبتي الصفات الازلية الذين هم اهل الحق لانا نقول لا ندعي ان الايجاب مطلقا
نقصان حتى يرد علينا ما اورده المعترض بل ندعي انه اي الايجاب في ايجاد امر مغاير للموجد نقصان
ولما انه تعالى بصفاته تعالى ذاته فايجابه في ايجادها ليس بنقصان لانا نقول ان كان الايجاب نقصانا
ففي الكل نقصان سواء كان في ايجاد الصفات او في ايجاد الذوات وان لم يكن نقصانا
ففي ايجاد الذوات ايضا ليس بنقصان ودعوى الفرق بين ايجابه في ايجاد الصفة وبين
ايجابه في ايجاد غيرها ممنوع وبيان الفرق بينهما مشكل متعسر بل متعذر وههنا اي في مقام اثبات توحيد
الواجب بحثان البحث الاول النقض الاجمالي على اصل الدليل بان يقال لو صح بجميع مقدماته انه
لكان مستلزما لما هو المستلزم للمحال فصحته مح وبيان استلزامه على تقدير صحته المحال هو انه اي محال
الدليل على تقدير صحته بجميع مقدماته يستلزم وجود ما يتصف بالوجوب الذاتي الصانع
بالفعل القادر على ما يشاء ويريد من الممكنات ووجود امر كذلك محال والا لامكن تعلق ارادته
باعدام ما اوجده ذاته بطريق الايجاب كصفاته تع فانه مستند الى ذاته تع بطريق
الايجاب وذلك لان انعدام تلك الصفات امر ممكن في نفسه بالامكان الخاص فانها ماخوذة من حيث
ذاتها لا يجب لها وجود ولا عدم والقدرة الكاملة عامة شاملة لجميع الممكنات يمكن تاثيرها فيها
عند تخصيص الارادة فلو فرض تعلق ارادته تع باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته التي
تكون ممكنة في نفسها فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات الذي هو وجود تلك الصفة ومقتضى

القدرة

القدرة مع الارادة الذي هو انعدامها وانه اي حصول الكل المستلزم لكون الشيء موجودا
او معدوما في حالة واحدة محال بالضرورة يجزم به الصبيان والمجانين او لا يحصل شيء منهما والقدرة
اي مقتضى الذات وهو ايضا مح لاستحالة ارتفاع النقيضين ولاستلزامه عجز القادر
وتخلف المعلول عن علته التامة او يحصل احدهما فقط فاما ان يكون ذلك الحاصل مقتضى
الذات دون مقتضى قدرته وارادته فيلزم العجز بالنسبة الى المختار القادر الكامل التام
المنزه عن العجز او يكون الحاصل مقتضى القدرة والارادة دون مقتضى الذات فيلزم
تخلف المعلول الذي هو وجود تلك الصفة عن علته التامة التي هي ذات الواجب
بالذات فهو ايضا باطل بالضرورة يرد عليه انا لا نم ان معلول اصل الدليل هو وجود ما
يتصف بالوجوب الذاتي الصانع بالفعل القادر على كل ما يشاء ويريد من الممكنات فان مدلول
هذا الدليل ليس الا نفي كثرة الصانع المختار القادر على الكمال ونفي الكثرة عن الشيء لا يستلزم
وجود واحد فالصواب ان يقال في بيان استلزام الدليل المذكور على تقدير صحته المحال منه
ان الدليل يستلزم انتفاء الصانع المتصف بالقدرة على كل ما يشاء ويريد وبالايجاب بالنسبة
الى الصفات العلى وبيان ذلك انما يتم بامر فلا يحتاج الى ان يبين ذلك النقض الاجمالي
تخلف الحكم بان يقال دليلكم هذا لا يكون بجميع مقدماته صحيحا لانه يجري في المادة المذكورة
مع التخلف حتى يتوجه عليه ان هذا النقض غير متوجه لان الدليل بعينه لا يكون جاريا
في المادة لان الكلام في تعلق الارادتين دون الارادة والذات ولا يجب بيان النقض
بتخلف الحكم لان النقض الاجمالي كما تقرر في اداب البحث لا يختص بالتخلف المذكور بل هو عبارة
عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لاستلزامه ان يستدل به اما التخلف المذكور الحكم
عنه او لاستلزامه فسادا آخر على اي وجه كان من الخصوصيات واما البحث الثاني فهو الحل والدفع لذلك النقض

بمنع مقدمة ماته المعتين وتقريره هو ان يقال لا نم انه لو حصل مقتضى الذات فقط دون مقتضى بعض
القدرة والارادة لزم عجز القادر المختار وانما يلزم العجز لو كان متعلق القدرة المذكورة ممكنا وليس كذلك
فان الذات باقتضائها وجود ذلك الامر جعل عدمه ممتنعا فعدم تاثير القدرة فيه بناء على انه ممتنع
بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تع لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود العلة
التامة لان وجود العلة التامة لوجود امر جعل عدمه ممتنعا والله تع لا يقدر على الممتنعات فان عموم قدرته
تع بالنسبة الى الممكنات دون الممتنعات كما تقرر في مظانه وبما ذكرنا من الحل ومنع مقدمات دليل النقض
على اصل الدليل ظهر حل اصل الدليل وورود المنع عليه ايضا وتعيين المقدمة القابلة للمنع وهي
انه لو لم يحصل احد المرادين لزم عجز احدهما فنقول لا نم لزوم العجز وانما يلزم ذلك لو كان المراد
الغير الحاصل ممكنا وليس كذلك اذ لا شك ان ارادة احد الالهين الصانعين القادرين وجود شيء
مثلا يجعل عدمه فعدم مراد القادر الاخر الذي هو عدم ذلك الشيء بناء على انه ممتنع بالغير وعدم القدرة
بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز لما مر بهذا تقرير كلام الناقض والحال على وجه لا مزيد عليه بقي على
الحل ان الامتناع بالغير لا يدفع العجز والا لزم ان لا يقدر القادر على شيء اصلا لان كل شيء
في نفس الامر اما موجود بسبب علته التامة المقتضية له او معدوم بواسطة [illegible] المستدعية لذلك
فيكون كل واحد منهما ممتنعا بالغير والممتنع لا يكون مقدورا بل الحق ان وجود جميع الموجودات الممكنة
وكذلك عدمها بمحض تعلق ارادته الازلية فانه متى شاء اوجد ومتى شاء اعدم وليس شيء منهما الى
ايجاد الممكنات واعدامها ممتنع بالنسبة الى القدرة الكاملة فلو اراد وجود شيء من الممكنات بالذات او عدمه
ولم يحصل مراده كان ذلك بالنسبة اليه عجزا محضا ونقصا ظاهرا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
اللهم الا ان يراد بالممتنع بالغير ما يكون علته مستلزما لانتفاء او واجب الوجود لذاته لتنقيص الواجب
المنزه عنه لا مطلق الممتنع بالغير والجواب الذي افاده المحشي عن النقض الوارد على اصل الدليل هو انا

نفرض

نفرض في اصل الدليل وقوع التعلقين معا يعني تقرير اصل الدليل هكذا لو امكن صانعان
قادران لامكن تعلق ارادتهما بوجود شيء وعدمه في آن واحد اما ان يحصل المراد فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجز احدهما وهاهنا اي بهذا الدليل بعينه لا يمكن اجراؤه في صورة النقض لان تعلق
الارادة حادث وتعلق الذات قديم واذا لم يجر الدليل في مادة النقض لم ينتقض بها لان النقض
بالحقيقة تخلف الحكم الذي هو المدعى عن الدليل اي عدم وجود الحكم المدعى على تقدير وجود الدليل
فاذا لم يجر الدليل في مادة النقض لم يتحقق التخلف المذكور يرد عليه ان تعلق الارادة لا
يجب ان يكون حادثا كما سيجيء فيمكن فرض وقوع التعلقين معا في صورة النقض ايضا والقول
بان تعلق الذات مقدم بالذات على تعلق الارادة على انه لا ينفع وبما ذكرناه من الجواب
عن النقض عن اصل الدليل ظهر لك انه لا يتم الحل اي المنع الوارد على بعض مقدمات اصل الدليل
ايضا كما لا يتم النقض عليه ايضا اذ يمكن ان يفرض وقوع تعلق ارادة كل واحد من القادرين
في زمان واحد فعند تعلق الارادتين لم يكن شيء من المتعلقين المرادين بممتنع فيكون كل واحد
من المتعلقين بالممكن الصرف فيلزم العجز على تقدير وقوع احد المرادين دون الاخر لا محالة من غير
انجاح المنع المذكور فتدبر فانه في ذروة سنام الغموض والدقة هو الاول اذ لا تضاد بين
الارادتين اي لا تدافع ولا تمانع بين ارادة احدهما حركة زيد وبين ارادة الاخر سكونه ولا
تمانع ايضا بين تعلقيهما بل لو كان وقوع التدافع لكان ذلك بين المرادين الذين هما حركة زيد
وسكونه وانما فسرنا التضاد بالتدافع والتمانع دون معناه الاصطلاحي الذي هو كون امرين
وجوديين بحيث لا يجتمعان من جهة واحدة في محل واحد ويكون بينهما غاية التخالف والتباعد (في زمان واحد)
لان الشارح لم يرد بالتضاد هاهنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محلين
فلو كان الارادتان او تعلقهما ضدين لا يخل ذلك بصحة الدليل لاعتبار التغاير في متعلقيهما فان (متعلق احدهما)

حركة زيد والاخر سكونه فلا حاجة الى نفيه اى نفى كونهما ضدين لان الدليل المذكور لا يكون مبنيا
عليه وايضا نقول المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد فان كل واحد من التقابل
وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ايضا مانع من الاجتماع فى محل واحد فلا كفاية فى
نفيه اى نفى التضاد بين الارادتين اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بينهما تقابل الاخر من
التقابلات المذكورة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون تمانع وتدافع بحيث يكون وجود احدهما منافيا
لوجود الاخر واما اذا اريد بالتضاد مطلق التدافع فلا يرد عليه شى من المحذورات كما لا يخفى ثم نقول
المتقابلان هما الذان لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة فى زمان واحد فان كانا اى الامران
وجوديين فان تحقق كل واحد منهما بالنسبة الى تعقل الاخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة
والا فهما متضادان ويشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف والتباعد كالسواد والبياض وان كان
احدهما سلبا للاخر فان اعتبر فى ذلك السلب نسبة الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة كالعمى
البصر فان العمى عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والا فسلب وايجاب كاللاانسان والانسان
وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب هو الاول والاستلزام عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان
اى دليلهما اذ لا يلزم من العجز الاحتياج الى الغير فى الجملة ولو فى الايجاد وهو اى احتياج الى الغير
مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاد والافعال او فى الصفات نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع
القطعى يرد عليه ان الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم والاحتياج الى الغير ايجادا لا يستلزم
المسبوقية المذكورة وان سلم ان المراد بالحدوث الحدوث الذاتى الذى هو الاحتياج الى الغير
فى الوجود ولو قيل المراد بالحدوث الاحتياج الى الغير فى الجملة ولو فى الايجاد فنقول لا نم ان الحدوث
بهذا المعنى نقص مستحيل عليه تعالى لا بد لبيان ذلك من دليل والاجماع لا يفيد القطع واليقين ان قلت لانم
انه لو لم يحصل مراد احدهما لزم العجز فان عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله

نقولهم

ذلك م

لقولهم بان طاعة الفاسق مراد الله تعالى ولا يحصل المراد مع انهم لا يقولون بعجزه تعالى وكيف
فانهم لا يقولون باتصافه بالصفات الكاملة فكيف القول باتصافه بالنقص والنقصان
والعجز المستلزم للحدوث والامكان قلت للارادة عندهم معنيان احدهما المشية
القطعية التى يسمونها مشية قسر والجاء والثانى المشية التفويضية والعجز عندهم تخلف
المراد عن المشية القطعية التى يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بان طاعة الفاسق
مرادة بهذا المعنى لان التخلف عنها اى تخلف المراد عن تلك الارادة امر ممتنع عندهم ايضا
واما الارادة بالمعنى الثانى اى المشية التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها يعنى لو تخلف المراد
عن الارادة بهذا المعنى مثل ان يقول لعبدك اريد منك ان تفعل كذا وكذا ولكن لا اجبرك
فان اردت افعل وان لم ترد لا تفعل فانت مخير فيه هو الاول وهو لا يستلزم انتفاء
المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر من الفساد
على تقدير ان يكون بمعنى عدم التكون بالفعل محقق الملازمة المذكورة فى الدليل هو انه
لو كان فيهما آلهة الا الله لما وجدنا بالفعل فيرد على الملازمة المنع الظاهر بان يقال لا نم
تلك الملازمة لان تعدد الاله لا يستلزم الا امكان التمانع وامكان التمانع لا يستلزم الا علم
تعدد الصانع اى عدم كون احدهما صانعا كما صرح به هذا القائل حيث قال لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولا شك فى ان عدم كون
احدهما صانعا لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد بالاخر الصانع فان الشارح
اولا بنى الملازمة على المتبادر الظاهر ومنعها بمعنى قوله اى الشارح على انه يرد منع الملازمة
ان اريد بعدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان هو انه يمكن ان يجيب
عن ذلك الاستدلال بان لا يبنى الفساد على الظاهر المتبادر وهو عدم التكون بالفعل بل

نفصله بان نقول اما ان يراد بالفساد عدم التكون بالفعل حتى يكون محصول الاستدلال
هكذا لو كان فيهما آلهة الا الله لما وجدتا بالفعل لكنهما موجودتان بالفعل فلم يكن فيهما
آلهة الا الله وح يمنع الملازمة على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم التكون بالفعل
ونمنع انتفاء اللازم الذي هو امكان عدم وجودهما وبطلان ذلك اللازم على تقدير ان يكون
المراد بالفساد معنى آخر اى امكان عدم التكون فان منع الملازمة على هذا التقدير لان صدقها
بديهي ومنعها مكابرة فلذلك قلنا ان الاولى الاول مبني على حمل الفساد على الظاهر المتبادر
دون مطلق نديته قال الشارح العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح المقاصد
ان اريد بالفساد المذكور في الآية عدم التكون فتقرير البرهان ح وتقديره هو ان يقال لو
تعدد في السماء والارض الاله لامكن وقوع التمانع وتكونهما اى تعلق ارادة واحد من الالهين
بايجادهما وتكونهما على تقدير التمانع مح فالتعدد يستلزم احد الامرين اما عدم التعدد وهو
مح لانه خلاف المفروض الذي هو التعدد واما عدم تكونهما واليه اشار الشارح بقوله لم تتكون
السماء والارض وذلك ايضا باطل بالمشاهدة فان المشاهد وجودهما فالتعدد المستلزم
لامرين محالين محال وانما قلنا ان تكونهما على تقدير التمانع مح لانه اى تكونهما على التقدير
المذكور اما بمجموع القدرتين او بكل منهما على الاستقلال او باحدهما دون الآخر والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة المنافي للايجاد مع الغير واما بطلان الثاني فلامتناع
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بمعنى استقلال كل واحد منهما بايجاده منهما
بالجملة واما بطلان الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله و
للمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان وكلام الشارح ه
احتمال آخر وهو ان يقال لو تعدد الاله لكان تكون السماء والارض اما بمجموع القدرتين او

الجواب ه

بكل

بكل واحد منهما او باحدهما والكل باطل فبطل التعدد من غير ان يعتبر التمانع بين الالهين
ويرد عليه اى على الشارح ان الترديد الواقع في الدليل وهو مضمون قوله لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما اما على تقدير التمانع الوضعي كما ذكرناه في الاحتمال
الاول فح يرد منع الملازمة التي تجب على المستدل دعواها وهي انه لو تعدد الاله لكان
تكونهما ووجودهما على تقدير التمانع قطعا فان المستدل لو لم يدع ذلك لم يلزم شيء من المحالات
المذكورة وانما قلنا انه يرد منع الملازمة لان وجودهما وتكونهما على تقدير تعدد الاله
لا يستلزم وقوع ذلك التقدير بعد الاحتمال ان لا يكون بينهما تمانع وتكونهما بكون القدرة
واحد منهما واستلزامه وقوع ذلك التقدير عادة لا يجعل الملازمة قطعية قطعا والمفروض
انه كذلك يرد عليه ان الشارح العلامة لم يدع ان الملازمة قطعية حتى يتوجه عليه ما
اورده المحشي واما ان الترديد الذي وقع في الدليل على الاطلاق من غير تقدير التمانع الوضعي يكون ه
كما ذكرناه في الاحتمال الثاني فح نسلم الملازمة لكن نمنع بطلان الثاني بجميع اجزائه
اذ يمكن اختيار الشق الاول من الترديد ولا فساد فيه قوله لان من شان الاله كمال القدرة
قلنا كمال القدرة في نفسها وفي حد ذاتها لا ينافي تعلقها بايجاد امر يجب تعلق الارادة بايجاد
ذلك الامر على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل في ذلك الايجاد كما في افعال العباد عند الاستاذ
ابي اسحاق الاسفرايني فانه ذهب الى ان افعال العباد تحصل بمجموع القدرتين وهو
قدرة الله تع وقدرة العبد فيكون قدرة الله تعا متعلقة بايجاد افعال العباد
كما يجب تعلق ارادة الله تع به اي بان لقدرة العبد مدخلا فيه فلا ينافي ذلك كمال
قدرته تع وكذا يمكن اختيار الشق الثالث من الترديد ولا فساد فيه ايضا قوله فلانه ترجيح
بلا مرجح اقول هذا انما يتم اذا اراد كل واحد منهما ايجادهما بقدرته وليس يجب ذلك

الآخر

بل يجوز ان يكون تمانعهما بوجه بان يريد احدهما اي احد الواجبين الوجود الارض والسماء بقدرته
الواجب الآخر او يفوض احد الواجبين الالهين بارادته تكوين الامور وايجادها كلها الى
الاله الآخر اي يريد احد الواجبين الالهين او يوجد الاله الآخر بجميع المكونات بقدرته
وارادته ولا استحالة في ذلك بحسب النظر الجليل وان كان النظر الدقيق يعده محالا كما لا يخفى
على متأمله فطرق التسليم يرد عليه ان غاية ما لزم من ذلك ان يكون مقدمات الدليل قطعية
ولعل في ذلك يحذو سلالات ... العلامة لم يدع ذلك كما مر والتحقيق الذي لا محيد عنه في
هذا المقام بعد انه لو حمل مضمون البرهان المستفاد من الآية الكريمة على دليل نفي تعدد
الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا في السماء والارض او لا فالظاهر انها لا تفيد القطع واليقين
على نفي تعدد الصانع مطلقا لكون مقدماتها ظنية قابلة للمنع كما علمت بل هي حجة اقناعية تفيد
الظن والاعتقاد الراجح على المط يرد عليه ان الآية محمولة على نفي تعدد الواجب بالذات مطلقا
سواء كان موجبا او مختارا او سواء صانعا مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية لما سنذكره وبل
تلك اي حاشية لكن الظاهر المتبادر من الآية انها مسوقة للدلالة على نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء
والارض حيث قال الله تعالى فيهما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ لا شك ان ليس المراد بالكون
فيهما التمكن فيهما لاستحالته على الله تعالى فالمراد انه لو كان المؤثر فيهما آلهة غير الله لفسدتا فالحق ان
الملازمة قطعية اذ تأثير المتعدد اما ان يكون فيهما على سبيل التوارد بان يكون كل من المتعددين علة
مستقلة لهما او على سبيل الاجتماع او التوزيع والاول بط بالبديهة ولما ثبت من امتناع
اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص فثبت ان تأثيرهما فيهما اما على سبيل الاجتماع بان
يكون مجموعهما من حيث هو مجموع علة تامة لهما مؤثرا فيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم
بان يكون المؤثر في بعض من الارض والسماء اله وفي بعض آخر منهما اله فيلزم اما انعدام الكل

اظ ح

المستقلين ح

من الارض

من الارض والسماء ان كان التأثير على سبيل الاجتماع او انعدام البعض من السماء والارض
ان كان التأثير على التوزيع وذلك الانعدام ليس الا عند عدم كون احدهما اي احد الالهين
صانعا مؤثرا لانه جزء علة تامة للكل على التقدير الاول او علة تامة للبعض على التقدير الثاني
فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس عند عدم كون احدهما صانعا كلا ان كان المؤثر
المجموع او بعضا ان كان كل واحد علة لبعض ما يرد عليه ان غاية ما لزم من الدليل المذكور
ان التعدد يوجب ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع وان عدم كون احد الالهين
صانعا يوجب فساد العالم وانتفاء هذا المحسوس ولم يلزم ان التعدد يوجب الفساد في العالم
وانما يلزم ذلك لو ثبت ان التعدد يوجب عدم كون احدهما صانعا ولم يثبت بعد فلا
يفيد الدليل المذكور شيئا من مراتب العلم فضلا عن ان يفيد القطع واليقين فان قيل
لا يحتاج في اثبات المدعى الى اثبات امرين مذكورين اذ يتم بدون ذلك لان محصول الاستدلال
وملخصه هكذا لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا بانتفاء احدهما راسا او لعدم كون احدهما
صانعا لكن التالي بط فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة ان انتفاء تعدد الصانع
الواجب لا يوجب فساد العالم وانتفاءه قلنا لو سلمنا الملازمة لنا ان لا نسلم بطلان
التالي ودعوى الضرورة في امثال ذلك المقام لا يشفي عليلا ولا يسقي غليلا اذ يمكن ان يوجه
الملازمة التي هي منطوقة الآية الكريمة بحيث يكون قطعية وتفيد نفي تعدد الصانع على الاطلاق
سواء كان على وجه الصنع والتأثير اولا وهو اي التوجيه المذكور ههنا ان يقال معنى قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا انه لو تعدد الاله الواجب الوجود لذاته لم يكن العالم الذي
هو عبارة عن السماء والارض وما فيهما وما بينهما ممكنا في نفسه فضلا عن ان يخرج من العدم الى
الوجود فيكون حادثا والتالي اي عدم امكان العالم بط بالبديهة فالمقدم اي تعدد الواجب مثله

على سبيل ح

المتوهم ح

اما بيان الملازمة فلان من ان التاثير اما على سبيل الاجتماع او التوزيع والكل باطل ح

ولا يسقى غ

واشار الى بيان الملازمة وهي استلزام التعدد عدم امكان العالم بقوله والا اي وان لم يكن
التعدد مستلزما لنفي الامكان بل امكن العالم مع تعدد الالهين لامكن التمانع في العالم والتمانع
مستلزم للعجز في القادر المختار او اجتماع الضدين او ارتفاعهما بطريق منع الخلو والكل مح
والمستلزم للمحال محال فالتمانع مح فالتعدد المستلزم لامكانه مح فثبت التوحيد على تقدير
فرض التعدد هف فثبت انه على تقدير فرض التعدد يجب ان لا يكون العالم ممكنا وهذا ما
نحن بصدد اثباته وانما قلنا ان التعدد لو لم يكن مستلزما لعدم امكان العالم لامكن التمانع فيه لان
امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد اي تعدد الاله وامكان وجود شئ من الاشياء
وعدمه فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال
والا اي وان امكن شئ من الاشياء مع فرض التعدد لامكن التمانع لان امكان التمانع لازم
لامكان الشئ وفرض التعدد الاله كما مر تقريره عليه انا لا نم ان التعدد المستلزم لامكان المح
مح وانما يلزم استحالة التعدد اذا استلزم المحال نفسه وليس يلزم بل يستلزم امكانه والمحال
هو المستلزم للمح دون المستلزم لامكان المح ولو سلم فنقول ان المحال على قسمين احدهما الممتنع
بالذات النقيض للممكن بالذات وثانيهما الممتنع بالغير الذي هو قسم من الممكن والمحال انما هو
المستلزم لامكان المحال بالمعنى الاول اي الممتنع بالذات دون المستلزم لامكان المحال بالمعنى الثاني
اي الممتنع بالغير فان المستلزم لامكان التمانع بالغير لا يصير محالا والتمانع المذكور لو امتنع لكان
ممتنعا بالغير لا الممتنع بالذات فالمستلزم لامكانه لا يصير محالا فلا يفيد الدليل المذكور
على هذا الوجه الذي قرره المحشي تمام المط فضلا عن ان يكون الملازمة قطعية مفيدة
لنفي تعدد الواجب على الاطلاق الاسي ان اقتضاء ذاته مع صفاته الازلية بالايجاد يستلزم
امكانه عدمها المستلزم للمح الذي هو عدم الواجب مع ان الاقتضاء المذكور ليس بمح كما ذهب اليه

اہا

اقول و
اهل الحق الحقيق بالتحقيق هو ان الاية الكريمة اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب
الوجود لذاته سواء كان مجبرا او مختارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية
والمراد بالفساد الانتفاء بالفعل ومحصول الملازمة المستفاد من الاية هو ان لو تعدد
الواجب الوجود لذاته لانتفى الارض والسماء وساير الممكنات لكن الانتفاء بط فالمقدم
الذي هو التعدد كذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة يوجب الامكان والامكان
يوجب انتفاء الواجب وانتفاء الواجب يوجب انتفاء الممكنات اما ان التعدد والكثرة
يوجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار المحل او باعتبار التجزية والانقسام والكل مح على الواجب
الوجود بالذات لما بيناه في رسالتنا المسماة بالتوحيدية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع
اليه واما ان الامكان يوجب انتفاء الوجوب الذاتي فظاهر لا يحتاج الى البيان واما ان
انتفاء الواجب يوجب انتفاء الممكنات باسرها فلانه ثبت ان الممكن ما لم ينته الى الواجب
لا يوجد هذا مجمل ما قصدنا من ذلك المقام فان كنت ذكيا كفاك هذا والا فلا تفيده
التطويل ولو تليت عليه التورية والانجيل هو الاول ومنع انتفاء اللازم ان اريد
بالامكان لو اريد باللازم في القياس المستفاد من الاية عدم التكون اي تكونهما بالامكان
مع وجود العلة التامة لهما فيتجه يصير محل الاستدلال هكذا لو تعدد الاله فيهما لامكن عدم
تكونهما مع وجود العلة التامة لهما واللازم اي امكان عدم تكونهما مع وجود العلة التامة
بط لان تكونهما مع وجود العلة التامة واجب بالضرورة لم يتم الاستدلال ولم يتوجه
عليه شئ من المنعين اي منع الملازمة ومنع بطلان اللازم وحمل الامر المراد من غير قصد
وارادة لكنه اي لكن ارادة عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة من اللازم
المذكور في القياس المذكور بعيد جدا لانه تقدير بلا امارة وتجوز بلا قرينة يدل عليه

انه اى الدليل المذكور مع التجوز والتجوز ايضا لم يسلم عن منع انتفاء اللازم اذ تعالى
ان يقول لا نم ان عدم تكونهما بالامكان مع وجود العلة مح قوله لان تكونهما مع وجود
العلة واجب بالضرورة قلنا مسلم لكن لا ينافى امكان عدم التكون بحسب الذات لان وجوب
وجود المعلول عند وجود العلة التامة وجوب بالغير وامكان عدمه مع وجود علته امكان
بالذات والامكان الذاتى لا ينافى الوجوب بالغير الا يرى ان وجود صفات الواجب مع وجوب
علتها التامة التى هى ذاته تعالى واجب بالضرورة بالنسبة الى تلك العلة مع ان عدمها مع وجود
علتها التامة ممكن بالامكان الذاتى بمعنى ان وجودها ليس بضرورى بالنسبة الى ذواتها فعلم
ان الضرورة بحسب الغير لا ينافى سلب الضرورة بحسب الذات هو الاول فلا يفيد الا الدلالة
على انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد فلا يكون الآية اشارة الى البرهان
على توحيد الواجب ونفى الشركة عنه تعالى وكيف فانها انما يصير برهانا عليه اذا دل على ان
انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفساد وليس كذلك بل مدلولها كما هو مقتضى لفظة لو ليس
الا ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد فيه فعلى هذا التقدير يلزم ان
يكون كلا الانتفاءين الماضيين اى انتفاء التعدد والفساد امرين متحققين فيه لكن يعلل الثانى
اى انتفاء الفساد بالاول اى بانتفاء التعدد بحسب الزمان الماضى والحال ان المقصود فى هذا
المقام اى فى اثبات التوحيد اى بيان تحقق الانتفاء الاول اى انتفاء التعدد بحسب جميع الازمنة
والاوقات ماضيا كان او مستقبلا او حالا معللا بدليل تحقق الانتفاء الثانى اى انتفاء الفساد
يعنى ان المقصود فى هذا المقام بيان انتفاء التعدد معللا بانتفاء الفساد واين هذا من ذلك
هو الاول وقد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين
الزمان والمراد ههنا هو هذا المعنى فيتم البرهان ولو سلم الدلالة على تعيين الزمان الماضى لم لا يستدل

وحصل المقصود ايضا كما يكون حاصلا مع عدم دلالة تعيين الزمان وذلك لان
مفهوم الآية يصير هكذا لو تعدد الواجب فيهما اى فى الزمان الماضى لفسدتا فيه لكنهما
لم تفسدا فيه فلم يتعدد فيه فيستفاد من الآية نفى التعدد فى الزمان الماضى واذا لم يتعدد
الواجب فى الزمان الماضى لم يكن تعدده فى الزمان الحال والاستقبال والا لصار حادثا
حيث لم يوجد فى الماضى فوجد فى المستقبل والحادث لا يجوز ان يكون الها ما تقرر
من ان الاله واجب الوجود بالذات هو الاول وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم
مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فعلى هذا ظهر عدم استقامة
قول الشارح العلامة فى شرحه للمقاصد حيث قال والقديم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم من خواص الالوهية واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب
الوجود للقطع بتغاير مفهومى وجوب الوجود وعدم المسبوقية بالغير قال المحشى ر
اعتراض الشارح العلامة لا يرد على ذلك البعض لانه من قدماء المتكلمين وهم يريدون
بالترادف التساوى فى المفهوم فمعنى قولهم ان الواجب والقديم مترادفان انهما
متساويان فى المفهوم بمعنى انه كل ما صدق عليه مفهوم الواجب صدق عليه مفهوم
القديم وكلما صدق عليه مفهوم القديم صدق عليه مفهوم الواجب فاستقام كلام
ذلك البعض من غير شائبة نقصان فيرد على المحشى ان صحة هذا النقل منهم يوجب القول
بعدم الترادف بين اللفظين الموضوعين لمعنى واحد بعينه مع انهم قائلون بالترادف
بينهما كما يشهد به تتبع كلامهم فالصواب ان يقال انهم يريدون بالترادف المساوية التى هى
اعم من الاتحاد فى المفهوم والتساوى بين المفهومين فالمترادفان عندهم يشمل المفهومين
المتساويين واللفظين الموضوعين لمفهوم واحد فلا اشكال فى كلام من قال ان الواجب

كما ليس ... والاسم منقولا لان الترادف يعنى
الاتحاد ... وكذا لا يتحقق الا بين المفهومين بل اللفظان
ولو فى الزمن ولا يشك الا ان لفظا ... بين مفهومى
اللفظين الموضوعين بمعنى واحد بعينه م

والقديم مترادفان فعلم مما ذكرناه ان ما قاله في التبصرة من ان الايمان والاسلام من
قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة لا يفيد
ما ادعاه المحشي من ان الترادف عندهم بمعنى التساوي لجواز ان يكون الترادف عندهم اعم
كما ذكرناه فلا يفيد نفع ما ادعيناه كما لا يخفى على من له طبع وقاد وذهن نقاد قوله الاول
الاول بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على كلامهم هذا اذا كان محمولا — تقع ه
على ما هو متبادر من ظاهره انه لا شيء من الصفة بواجب الوجود لذاته لان كل صفة محتاجة
الى موصوفها ولا شيء مما لمحتاج بواجب الوجود لذاته فكيف يكون صفاته تعالى واجبة
لذاتها واما اذا كان محمولا على ما سيجيء من تأويله فلا اشكال والثاني بل الاتي هو ان المراد
بقولهم صفاته تعالى واجبة لذاته انها واجبة لذات الله تعالى لا انها واجبة لذاتها ان صفات الواجب
قوله الاول اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء هذا الكلام من متاخري المتكلمين — اخ ه
يدل على ان وجود الصفة القديمة كصفات الباري تعالى لا يتعلق بايجاد شيء من الاسباب
وموثرة صفات القديمة بهذه الحيثية لا يكون الاجالة بينة وان قالوا متاخروا المتكلمين ان
القديم الماخوذ في كلامنا في تقرير الدعوى هو القديم بالذات والصفة ليست كذلك
اي قديمة بالذات ولعلهما انما يتقدم على وجوب القديم بالذات دون مطلقا لم يصح — القديم
حكمهم بوجوب الصفات القديمة لانه يتقدم عليه البرهان بل البرهان قائم على نفي وجوبها ورد
على المحشي ان قولهم بان صفات الواجب تعالى قائمة واجبة لذاتها ماول كما سيجيء فلا اشكال ولا
ولا يوجب التطويل ايضا قوله الاول بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما
ما قيل من انه لو جاز ان يكون بقاء الشيء عينه لجاز ذلك في الاعراض ايضا بان تكون باقية — ببقاء ه
هو نفس الاعراض فلا يصح فقولهم انها متجددة في تجدد الامثال غير باقية والا لكان البقاء

صفة

صفة زائدة على ذات الباقي فيلزم قيام المعنى بالمعنى فلا يرد اي النقض المذكور على القائل
بان صفات الازلية عينها لان العينية تستدعي امتناع الانفكاك بين البقاء والموصوف بها — ببقاء
وذلك انما يتصور في الصفات الازلية القديمة دون الحادثة لان الحادث في الزمان الاول
للحدوث متحقق ولم يكن فيه بقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان الثاني للوجود لان البقاء اما — موجود ه
الوجود في الزمان الثاني او استمرار الوجود وعلى التقديرين لم يتحقق البقاء في الزمان الاول
مع ان الموصوف به متحقق فيه فثبت الانفكاك المنافي للعينية فعلم من ذلك ان بقاء ما
اي بقاء الاعراض الثابت بالبرهان حدوثها لا يجوز ان يكون نفس تلك الاعراض
بل يجب ان يكون غيرها لجواز انفكاكه اي البقاء عنها حال الحدوث فانها فيه متحققة بدون
البقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان الثاني يرد عليه انه لو صح هذا لصح اطلاق البقاء
صفات الواجب تعالى بان يقال العلم بقاء والقدرة بقاء الى غير ذلك وذلك باطل بالضرورة
على انا نقول يوجب ذلك اشتراكها في البقاء الذي هو عين كل واحد منها وذلك يوجب
اتحادها في تمام الماهية ونفس الحقيقة وهو ايضا باطل بالضرورة خصوصا عندهم فان
اجيب عن هذا الايراد بان ليس المراد بالعينية كون احدهما عين حقيقة الاخر
بل بمعنى اتحادهما في الخارج وان كان متغايرين في الذهن كالضاحك بالنسبة الى — قلناه
الانسان فان الضاحك متحد معه في الخارج مع انه ليس نفس حقيقته فتفسير البقاء بهذا — وتمنع ح
المعنى لا يوجب الانفكاك فلا ينافي بقاء الحوادث الا يرى ان الكاتب بالفعل عين الانسان
بهذا المعنى مع انه ينفك عنه فيجوز ان يكون البقاء عين الاعراض الحادثة وينفك عنها حال
الحدوث وايضا يرد على اصل الدليل وهو قوله لانفكاكه عنها حال الحدوث ان هذا
انما يتم في الاعراض الحادثة واما الاعراض القديمة كحركات الافلاك واشكالها ومقاديرها

فلا يتم فيها قال المحشي لكن يرد على القول بان البقاء نفس الصفة ان البقاء مضاف الى صفة
بعد عينها وان الصفة الباقية مضافة اليها يقال بقاء العلم بقاء القدرة الى غير ذلك بالاضافة فكيف
يكون المضاف نفس المضاف اليه يرد ان الصفة لا تستدعي التغاير الذاتي والتغاير الاعتباري علیه م
تحقق بين الشيء ونفسه الا يرى ان الحيوان الناطق نفس الحقيقة للانسان مع ان المغايرة بينهما
متحقق لا شبهة فانا اجيب عن الاعتراض الذي اورده المحشي على القول بنفسية البقاء بانهم ارادوا فيه
بكونه اي بكون البقاء نفس الصفة عدم الزيادة عنها بحسب الوجود الخارجي وان كان متغايرا
في الوجود الذهني على ما سيجيء في الشرح في بحث التكوين من ان من قال التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا
محققا مغايرا في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات للمتعود ه
فنقول لا يجوز ان يكون الاعراض الحادثة باقية ببقاء هو نفسها بهذا المعنى والنفسية بهذا
المعنى لا يوجب امتناع الانفكاك حتى ينافي الانفكاك حال الحدوث فلم يجوزوا ابقاه
هذا لا لتحقق النفسية بهذا المعنى في الاعراض كما جوزوا في الصفات حتى لا يلزم تجدد ما
اي تجدد الاعراض هو الاول لان بعد بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط
البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون
بدون هذه الصفات يعني ان تصور الواجب الوجود لذاته بعنوان انه محدث للعالم الذي
هو عبارة عن جميع ما سواه اي ما سوى الله تعالى من الموجودات على النمط البديع والنظام
المحكم المشاهد من ترتيب الافلاك والاسطقسات وتركيبها على انحاء مختلفة ووجوه شتى ه
يجعل الحاكم بثبوت هذه الصفات التي هي الحيوة والقدرة وادراك المسموعات وادراك المبصرات
والعلم م

والارادة

والارادة بديهيا بمعنى ان الحكم بان محدث العالم على الوجه المخصوص متصف بالصفات علیه م
المذكورة بديهي والبداهة نشأت من ذلك العنوان حتى لو جعلنا المحكوم الذي في القضية المذ كورة
الواجب الوجود لذاته ومبدأ الممكنات لصار الحكم نظريا فلا يرد عليه ما يقال ان الحكم هنا لو سلم
بداهته وصحته انما يدل على اتصاف المحدث للعالم الذي هو على النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل
عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة بالصفات المذكورة دون اتصاف الواجب الذي ينتهي
اليه سلسلة الممكنات بتلك الصفات نعم لو ثبت ان المحدث المذكور هو الواجب الذي ينتهي اليه
~~سلسلة الممكنات بتلك الصفات نعم لو ثبت ان المحدث المذكور هو الواجب الذي ينتهي سلسلة الممكنات~~
لحصل المقصود والا فلا لكنه لم يثبت لانه يجوز ان يكون في الوجود امر سوى الواجب بالذات
فلا يدخل في العالم الجسماني الذي ثبت بعضه الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة والنمط البديع
والنظام المحكم ويكون فاعلا مختارا مريدا حيا مدركا للمبصرات والمسموعات وغيرهما صادرا عن الواجب
بالايجاب بالذات محدثه اي العالم المحسوس بواسطة هذا الوسط المختار الصادر عنه بالايجاب ولا فاعلي اي باختيار
اي ايجاده للامر بالايجاب ليس باختياره ولا قصد سابق فلا يدل على اتصاف الواجب بالذات
بالعلم ولا على اتصافه تعالى بغيره اي غير العلم من الصفات المذكورة فلا يتم التقريب وانما قلنا
ان الاعتراض المذكور لا يرد لان ذلك الوسط المذكور في الاعتراض من جملة العالم الذي هو
عبارة عما سوى الله تعالى بالضرورة الثابت بالبرهان انه حادث بالزمان بجميع اجزائه فيكون ذلك
الوسط ايضا حادثا بالزمان فلا يصح ان يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم ليس الا قديما
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة كما مر يرد عليه انا لا نم ان اثر الموجب القديم ليس الا قديما قوله
والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة قلنا مم وقد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فمن اراد الاطلاع
عليه فليرجع اليه وايضا لا يخفى عليك انه اي القول بان الوسط المذكور من جملة العالم الثابت بالبرهان

بالايجاب حتى لو كان العالم المحسوس الذي هو احد اجزائه
بالذات او الواجب الوجود بالذات م

انه حادث بالزمان بجميع اجزائه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
بل بينوا ان جميع ما سوى الله تع من الماديات والمجردات من الاجسام والاعراض والجواهر والنفوس
والعقول المجردة كلها حادثة بالزمان وقد عرفت انهم اقتصروا على بيان حدوث العالم
بجميع اجزائه المعلومة عندهم ووجود المجردات خصوصا ووجود العقول العشرة غير ثابت عندهم
ولو سلم ان غرضهم يتعلق ببيان حدوث الكل فلا نم دلالة دلايلهم على مدعيهم لانها قد عرفت
فسادها فيما سبق وقد استوفينا الكلام فيه في رسالتنا المسماة بالقادرية فمن اراد الاطلاع
فليرجع اليها ثم نقول ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في عنوان القضية المذكورة انما
يكون لاجل ان له مدخلا في بداهة الحكم المتعلق بتلك القضية والا لم يحتج الى اعتبار ذلك لاثبات
اتصافه تع بالصفات المذكورة اذ يتم ذلك الاثبات بدون ذلك الاعتبار بدون ذلك الاعتبا
فانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم على اتصافه تع بالقدرة والاختيار بان يقال انه تع صانع
قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة والاختيار
دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن علة تامة حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول
يرد عليه ان هذا لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تع بلا واسطة وذلك
بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه او يبين امتناع ان يكون
بالذات ويكون فيه سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث او حركة سرمدية تكون اجزاؤها
الوضعية شروطا او معدودات في حدوث الحوادث ولم يبين شيء منها بعد والدلايل المذكورة
لاثباتها مدخولة وقد استوفينا الكلام في القادرية واذا ثبت اتصافه تع بالقدرة والاختيار
ثبت اتصافه تع بالحيوة والعلم لان كل قادر مختار عالم لان ايجاد الشيء بالقصد والاختيار
فرع تصوره وثبت بذلك اتصافه تع بالسمع اي ادراك المسموعات والبصر اي ادراك المبصرات
بالضرورة

لان

لان الله تع يوجدها بالقصد والاختيار فلا بد من تصورها لا يقال هذا الوجه لو دل على اتصافه
تع بالشم والذوق واللمس وغير ذلك من الحواس الباطنة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول غاية
ما لزم من ذلك اتصافه تع بادراك المشمومات والمذوقات والملموسات وغير ذلك وليس في ذلك بأس وانما المنكر
صحة اطلاق الفاظ الشام والذائق واللامس وغير ذلك على الله تع وليس بلازم مما ذكرنا وعدم
صحة اطلاق لفظ الشام والذائق واللامس بمعنى مدرك المشمومات والمذوقات والملموسات
ليس من جهة ان ذلك الاطلاق مستلزم للفساد عقلا بل من جهة عدم ورود الشرع بذلك وكل
قادر عالم حي اذ لا نعني بالحيوة الا صفة توجب العلم وظاهر كلام الشارح مشعر بان تصور الواجب
بالعنوان المذكور يجعل الحكم بثبوت السمع والبصر بديهيا حيث اطلق الصفات في قوله لا يكون
بدون هذه الصفات بحيث يعم السمع والبصر تامل وقد عرفت وجه الدلالة فتامل لا يقال وجه
المذكور مبني على نفي المغايرة بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموعات والمبصرات وهو مذهب
غير الاشاعرة كالشيخ فعلى مذهب الاشاعرة القائلين بالمغايرة لا يتم وجه الدلالة لانا نقول
القول بالمغايرة وان كان مشهورا من الاشاعرة لكنه ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري
كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله الاول هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده وكذلك مبني
على ان هذا الامر الزايد الذي هو البقاء امر موجود في حد ذاته بل على ان يكون موجودا في الخارج
حتى يكون عرضا عندهم فان الاعراض عندهم من الموجودات وهو اي كون البقاء زايدا على الوجود
في الخارج ممنوع ايضا كما ان كونه زايدا ممنوع قوله الاول كما في اوصاف البارى تع يعني
ان الشارح العلامة بقوله كما في اوصاف البارى ان تعريف القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد
في قيام اوصافه تع بذاته اي التعريف غير شامل لقيام صفات الواجب فلا يكون جامعا لجميع
افراد القيام فيكون فاسدا لان شرايط التعريف ان يساوي المعرف يرد على كلام المحشي ان لفظ

ايضا لكن في دلالة الالزام الا حدوث على وجه الاثبات ح
اي على اتصافه تع بالسمع والبصر ح م

نفسه ح

الخارجية ح

مطرد

لايكون في موضعه لان الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المعرف وجد المعرف فعدم
شمول التعريف لجميع افراد المعرف لا يخل بالمعرف بالاطراد والمانعية بل انما يخل بالانعكاس
والجامعية فالصواب ان يقال غير منعكس و تفسير الاطراد بالشمول كما فعلنا ارتكاب تجوز
من غير قرينة ومع ذلك بعيد جدا وقد يدفع النقض المذكور بان التعريف المذكور انما يكون
لقيام العرض لا لمطلق القيام الشامل لقيام صفات الواجب بذاته تعالى وايضا ولا شك في ان
اوصافه ليست اعراضا عند مفسري القيام به ولهذا حكموا ببقائها اي اوصافه تعالى وعدم
بقاء الاعراض فخروج قيام اوصافه تعالى عن تعريف قيام العرض لا يخل بانعكاسه كما لا يخفى
هو الاول وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من
ذلك في الاعراض هذا الكلام من الشارح رد اجمالي لحجة المتكلمين على امتناع بقاء الاعراض
ودليلهم عليه وحاصله ان حاصل ذلك الرد بعد ان ما ذكروه اي المتكلمون من الاستدلال على
امتناع بقاء الاعراض استدلال في مقابلة الضرورة لان ضرورة العقل شاهدة ببقاء الاعراض
فاستدلالهم على نفيه مصادم للبديهي والمصادم للبديهي مردود وساقط عن درجة
الاعتبار والمحشي رح بنيه على ان الحكم ببقاء الاعراض ضروري بان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء
الاجسام ضروريا فانهم قالوا ان الاجسام باقية والحكم بذلك ضروري وعدم بقائها اي عدم بقاء
الاجسام ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فان ذينك العدمين متساويان في المعرفة
والجهالة اي ليس احدهما اجلى من الآخر واظهر عند العقل ويلزم من تساوي العدمين في الجلاء و
الخفاء تساوي الحكمين اي بقاء الاجسام وبقاء الاعراض في الجلاء والخفاء ولا نزاع في ان الحكم
ببقاء الاجسام ضروري عند العقل لا يحتاج في الجزم ببقائها بعد تصور اطراف الحكم الى شيء اصلا
فيجب ان يكون الحكم ببقائها ضروريا عند العقل ايضا ولا يكون بعد في ذلك الحكم بعد تصور اطرافه

محتاجا

محتاجا الى امر اصلا هو الاول واراد بواجب الماهية الممكنة فيلزم ان يكون الجوهر ممكنا والا
لم يصدق عليه انه ماهية ممكنة اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وايضا يلزم ان يزيد
وجوده على ماهيته لان كل ما يكون له ماهية كلية يكون الوجود زائدا عليه كما تقرر في موضعه ووجود
الواجب عين ذاته عندهم فلا يكون الواجب بالذات جوهرا عند الحكماء ايضا هو الاول
وفيه نظر للقطع بتغاير المعاني والمفهومات التي وضعت الالفاظ المذكورة بازائها فان لفظ
الله تعالى موضوع للذات المشخص الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولفظ الواجب موضوع
بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بالعدم
او بالغير فكيف يفرق بينهما وايضا لا نم ان الاذن الشرعي باطلاق الشيء على الله تعالى اذن باطلاق ما هو
مرادفه ولازمه بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى يحتاج الى الاذن الشرعي بخصوصه والمرادفة والتا
واللزوم وغير ذلك لا يفيد في صحة الاطلاق وكيف لا يكون الامر كذلك وقد يكون اي المرادف للشيء
ولازمه موهمين للنقص والنقصان ولا شك في عدم صحة اطلاقه اي اطلاق الموهم للنقص
على الله كاطلاق لفظ الجسم والجوهر حين وضعا للقائم بذاته والموجود لا في موضوع واريد بهما
لكونهما موهمين للتركيب والتحيز الذين هما نقص بالنسبة الى الله تعالى وان جاز اطلاق مرادفيهما الى
القائم بذاته والموجود لا في موضوع وكذلك يجوز اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزم خالق
القردة والخنازير مع جواز اطلاق ذلك اللازم عليه وكذلك يجوز اطلاق الجواد عليه تعالى
بخلاف السخي وقيل لبيان ان الاذن الشرعي باطلاق الشيء على الله تعالى لا يكون اذنا بمرادفه ان
الطبيب لا يجوز ان يطلق عليه تعالى مع انه مرادف الشافي الماذون اطلاقه عليه تعالى وليس
ذلك البيان بشيء لانهما اي لفظ الطبيب والشافي ليسا بمترادفين فان المعنى الذي وضع لفظ
الطبيب بازائه هو العالم بالطب والمعنى الذي وضع لفظ الشافي بازائه هو من يعيد الشفاء

وابن هذا من ذاك هو الاول وباعتبار انحلاله اليه متبعضا متجزيا ظاهر هذا الكلام مشعر
بانه لا فرق بين التبعض والتجزي لكن ليس الامر كذلك فان التبعض اعم من التجزي لانه يعتبر في
التجزي كون ما اليه الانحلال غير ما منه التركيب كانحلال الجسم البسيط الى الاجزاء التي لا تتجزى
التي تتركب الجسم منها وكانحلال الجسم المركب الى العناصر التي تتركب هو منها بخلاف التبعض
فانه لا يعتبر فيه كون ما اليه الانحلال غير ما منه التركيب فانحلال مقدار معين من الماء مثلا
الى مقدارين معينين متبعض وليس متجزي لان تركب الماء المذكور ليس من الماء المذكورين
هو الاول لان معنى قولنا هو من اي جنس هو صرح به ابو يعقوب يوسف السكاكي
في المفتاح في بحث الانشاء حيث قال يسال بما عن الجنس تقول ما عندك اي اي اجناس
الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه ويدخل فيه السوال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة
اي اي اجناس الالفاظ وجوابه لفظ مفرد موضوع وما الاسم اي اي اجناس الكلمات
هو جوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة وكذلك صرح بذلك غيره
اي غير السكاكي من علماء المعاني وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه المحال التي توجب
التمايز عن المشاركات بفصول مقومة فيلزم التركيب نعم لها اي للفظ ما هو معان اخر مختلفة
من المذكور لان المراد بالجنس كما يستفاد من عبارة السكاكي التي نقلنا ها هو الجنس اللغوي
الشامل للانواع الحقيقية وغيرها من الاجناس دون الجنس المنطقي او مباين للمعنى المذكور مثل
السوال عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه وفي الحديث تفردوا فقد سبق المفردون
قيل وما المفردون يا رسول الله فقال الذاكرون الله كثيرا والذاكرات وهذا المعنى ايضا صرح
به السكاكي ولا يتعلق غرضنا بذلك اي بنفي هذين المعنيين عنه تعالى ولا باثباتهما له اقول
وجب تنزيه الله تعالى عن الماهية بالمعنى الاول من هذين المعنيين عنه تعالى ولا باثباتهما له اقول

وجب

وجب تنزيهه الله تعالى عن الماهية بالمعنى الاول من هذين المعنيين لانه يوجب ان يكون
في ذاته تعالى ماهية نوعية وحقيقة كلية وذلك مستحيل على الله تعالى لكونه مستلزما للامكان المنافي
للوجوب الذاتي كما تقرر في مظانه وقد بيناه ايضا في الرسالة التوحيدية واما اتصافه تعالى
بالماهية بالمعنى الثالث وان جاز عقلا لكن لما كان موهما للنقص حيث يتبادر العقل
منه الى طلب الحقيقة النوعية او طلب الجنس فيجب الاحتراز عنه كما لا يخفى لكن يرد
على الاستدلال على نفي اتصافه تعالى بالماهية بالمعنى الاول ان السوال عن الجنس المعتبر في الماهية
بالمعنى الاول هو الجنس اللغوي العام للاجناس والانواع كما مر لا الجنس المنطقي الاخص وانما قلنا
ان اللغوي اعم من المنطقي لانهم اي اهل اللغة يعدون البشر مثلا جنسا ولم يصدق عليه الجنس
المنطقي لانه اي النوع السافل عند المنطقيين فاذا تقرر ان الجنس اللغوي شامل للانواع
ايضا فلا يتحقق في جزء الماهية ظهر ان اتصافه تعالى بالماهية بالمعنى الاول لا يوجب التركيب
لجواز ان يكون المطلوب هو الحقيقة دون الامر المشترك الذاتي حتى يلزم التركيب هو الاول
والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء يعني ان البعد
امتداد وجنس له نوعان القائم بالجسم والقائم بنفسه وذلك انما يكون عند القائل بوجود الخلاء
وهو مذهب الاشراقيين فانهم ذهبوا الى ان الخلاء بعد موجود مجرد عن المادة مساو للتمكن
نافذ فيه ابعاد الجسم وتجد به واما عند المعلم الاول ارسطو العظيم وعند اصحابه اي ارسطو
القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
النافين لوجود خلاء مجرد عن المادة في الخارج فليس للامتداد نوعان بل هو النوع
الاول اي القائم بالجسم فقط وهذا التعريف في الشرح بالحقيقة تعريف للنوعين للبعد الموجود
ولم يعرف الشارح البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المتكلمون

المذكور

من الاسلاميين لانه يعلم منه اي من تعريف الموجود ذلك اي البعد الموهوم ايضا بالمقايسة
فانه بعد موهوم يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم بحيث لو لم يشغله لكان خلاء هو الاول
فيلزم قدم الحيز هذا اي لزوم قدم الحيز كما ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد
مبني على وجود الحيز لان القديم عبارة عن موجود لا يسبقه العدم كما ان الحادث عبارة عن موجود
يسبقه العدم وذلك لان القدم والحدوث من صفات الوجود على راي المتكلمين وهو اي وجود
الحيز كما عرفت في الشبهة السابقة خلاف مذهب المتكلمين فبناء المستدل الامر على ما هو مخالف
لمذهبهم لا يخلو عن شائبة خلل وايهام فساد يرد عليه ان انحصار القدم في الوجود انما هو مذهب
بعض المتكلمين فان المحققين منهم كالعلامة الطوسي وغيره ذهبوا الى ان القدم بل الحدوث
ايضا قد يتصف بها العدم والمعدوم على انا نقول لو قال المستدل اردت بالقديم الازلي
ولم يمنعوا اطلاق لفظ الازلي على الاعدام لم يرد عليه اشكال تدبر هو الاول فيكون محلا
للحوادث يعني لو تحيز ولم يكن ذلك اي حصوله في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم اتصافه بالحادث
وهو الحصول في الحيز لا يقال هذا انما يتم اذا ثبت ان الحصول في الحيز موجود لان الحادث عبارة
عن موجود يسبقه العدم كما مر ولم يثبت بعد لانا نقول ان الحصول في الحيز من الاكوان الاربعة
اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين فلو لم
يكن الحصول في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم ان يكون الواجب محلا للحوادث على تقدير كونه متحيزا
يرد على كلام المحشي انه بظاهره يدل على ان الحصول في الحيز هو قسم واحد من الاكوان الاربعة وليس الامر
كذلك بل الحصول في الحيز هو الكون المطلق المنقسم الى الاكوان الاربعة وفي شرح المواقف انواع
الاكوان الكون الاربعة لان حصوله اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر او لا الثاني ان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز

آخر

آخر فحركة واما الاول فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر
ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ثم قال الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري
بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها كما علمت عايد الى الكون والمغايرات
امور اعتبارية ككونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق به وكونه بحال يتخلل ثالث بينهما
وعدمه هو الاول اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه
فيكون متجزيا فان قيل الحيز الحقيقي للشيء الواجب ان ينطبق هو عليه وان لا يزيد عليه
وان لا ينقص عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه وليس شيء منه خارجا عن المكان لا محالة
لا يتصور فيه هذا الترديد المذكور فيكون قبيحا قلنا الترديد المذكور لاظهار البطلان
اي لاظهار بطلان تحيزه تعالى على جميع التقادير الممكنة والممتنعة والاولى ايضا قائلون
بانه لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب بل في نفس الامر
ثم نقول هذا الدليل الدال على نفي التحيز عنه تعالى مبني على تناهي الابعاد والا لجاز منع
المقدمة القائلة بانه ان تساوى الحيز لزم التناهي بان يقال لم لا يجوز ان يكون الحيز غير
متناه وان يساوي الباري تعالى الحيز الغير المتناهي حتى لا يلزم التناهي نعم يمكن ابطال هذا
الشق من الترديد بوجه آخر بان يقال لا يجوز ان يساوي الحيز متناهيا كان او غير متناه والا
يلزم التناهي او التجزي في اي حين اذا كان الحيز غير متناه لكن الكلام في لزوم التناهي بمجرد
فرض التساوي يرد على المقدمة القائلة بانه ان نقص عنه لزم التناهي المنع فانه على
تقدير ان ينقص عن الحيز لا يلزم ان يكون متناهيا كما في جوهر الفرد فانه متحيز وليس بمتناه
لان التناهي من صفات الكم بالذات او بالغير متصلا كان او منفصلا وليس الجوهر الفرد
بكم ولا بمتكم هو الاول باعتبار عروض الاضافة الى الشيء اقول الجهة عبارة عن منتهى

الاشارة الحسية او الحركة المستقيمة وهي قد يكون حقيقية لا تتبدل بتبدل الاعتبارات
كالعلو والسفل وقد يكون اعتبارية كالقدام والخلف واليمين والشمال ولما كان اختلاف
العلو والسفل بحسب الذات والحقيقة فمعنيهما ايضا يجب ان يكون امرين مختلفين اما بالذات
كالحدود والاطراف فان معنى الفوقية هو السطح المحدب للفلك الاعظم ومعنى السفلية
هو النقطة التي هي مركز العالم فان السطح مخالف للنقطة كلية بالذات او يكون معنيهما
امرين مختلفين بحسب الاعتبار والاضافة الى الشيء وان كان واحدا بالذات فان جهة الدار
المبنية بين الدارين قد يتعين بها العلوية بالقياس الى جهة دار تحتها او السفلية بالقياس
الى جهة دار هي فوقها فهي علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل الى ما فوقها هذا شرح كلام الشارح
في هذا المقام والتحقيق ما ذكر غير ذلك وهو ان الجهتين المذكورتين لكونهما حقيقيتين مختلفتين بالذات
متباعدين غاية التباعد موجودتين ذاتي وضع غير منقسمين في امتداد ماخذ الحركة — ضد بيان
لا تتحد اي في خلا ولا في ملا متشابه في اطراف ونهايات لا تتميز الا بالجسم الكبرى كما تقرر في الحكمة — لا يتميز ع
هو الاول اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم تعدد النقص والحدوث
وجه ضعفه اي وجه ضعف هذا الدليل هو انا نختار الشق الاول من الترديد اي اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال ونمنع لزوم تعدد الواجب من ذلك فان صفات الكمال اي العلم والقدرة التامتين ونحوهما
من الارادة والحيوة والسمع والبصر وغيرها ولا يلزم من تعدد موصوفها تعدد الواجب الا اذا
ثبت ان تلك الصفات لا توجد الا في الواجب بالذات ولم يثبت بعد ويرد عليه انا نثبت ان الموصوف
بصفات الكمال ليس الا واجب الوجود بالذات بان من جملة صفات الكمال الوجوب الذاتي والقدم
والمتصف بهما ليس هو الا الواجب الوجود بالذات بالضرورة فلو نوقش بان صفات الكمال لا تطلق
الا على الصفات الثبوتية فنقول المراد ههنا المعنى الاعم وايضا تثبت المقدمة المذكورة بان صفات

الكمال

الكمال هو العلم التام والقدرة التامة والارادة التامة وغير ذلك وهي اي الصفات الكاملة — التامة
لا توجد الا في الواجب الوجود بالذات يرد على تلك المقدمة منع ظاهر فان الكمالات العقول
العشرة وصفاتها كما اعتقدها الفلاسفة تامة كاملة مع انها ليست بواجبة او نختار الشق
الثاني من الترديد اي عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال قولهم فيلزم النقص والحدوث قلنا تم
انما يلزم ذلك لو لم يكن الكل متصفا بها ونقصان الجزء لا يستلزم حدوث الجزء وحدوثه يوجب
حدوث الكل لا محالة هو الاول واحتج المخالف بان النصوص الظاهرة فانه استدل
على ثبوت الجهة بمثل قوله عم ان الله ينزل الى سماء الدنيا الحديث ومثل قوله تعالى تعرج الملائكة
والروح اليه وعلى ثبوت الصورة بمثل قوله تع ويبقى وجه ربك وقوله عم ان الله خلق آدم
على صورته وعلى ثبوت الجوارح بمثل قوله عم ان الصدقة تقع في كف الرحمن وقوله تع
يد الله فوق ايديهم هو الاول او يأول تأويلات بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة والنزول محمول على اللطف والرحمة ومعنى الصورة الصفة من العلم — هو الاول ص
والقدرة وغيرها ومعنى الوجه واليد والكف القدرة وقد صرح بان المماثلة عندنا انما
تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف اه يريد ان هذا التصريح من صاحب البداية العلامة
يناقض ما يتبادر من ظاهر قوله فيها ايضا فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه اي من
ظاهر هذا القول اي فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه ان الاشتراك في جميع الاوصاف وليس
كذلك الا التدافع والتناقض والتوفيق بين القولين وتطبيقهما بما سيجيء في الشرح من ان
المراد المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة هو الاول نقض وافتقار الى المخصص يرد
عليه ان هذا انما يتم اذا كان تعلق العلم بجميع المفهومات ممكنا ولا يجب ذلك لانه يجوز ان يكون
بعض الامور غير قابلة لتعلق العلم به فيمتنع التعلق به فلا يلزم النقص والاحتياج الى المخصص

في بعض الوجوه كما في المماثلة مع انه صرح بان المماثلة لا تحصل الا بالاشتراك ح

الموجود ه

كما يكون الممتنعات كذلك بالنسبة الى القدرة التامة الكاملة فانه يمتنع تعلق القدرة التامة بالممتنعات
مع انه لا يلزم النقص ولا العجز نرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات كما يشعر
به قول المص ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء فان الشيء عندنا وقولهم ان العلم بالشيء تابع
لوقوع ذلك الشيء ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق
الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اوردها
المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به وفيه ما فيه فلا تغفل هو الاول لا يعلم الجزئيات
اي من حيث هي الجزئيات بل يعلمها من حيث كليتها بدون التعينات المخصوصة والتشخصات المعينة
كعلم المنجم العالم باحوال النجوم والكواكب السيارة وانظارها وتاثيراتها واوقات وقوعها بان في ساعة
كذا خسوفا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع ووقته وبعده لا يتغير بتغير الزمان ومروره يرد عليه
ان مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه عالم بخصوصيات
الجزئيات لكن علمه بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع من فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض
الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسي لا بواسطة تخصيص المدرك الا ترى انك اذا رايت شبحا
من بعيد ولا تعرفه بخصوصه بل تشك في انه انسان او فرس او غير ذلك لا يمنعك ذلك الشبح عن فرض
الشركة فيه واذا ابصرته او علمت لمخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى صار المخاطب بجميع ما تعلمه عالما
منه لكن المخاطب ما رآه كان ذلك الامر جزئيا عندك كليا عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه
واحد فاذا يجوز ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما لعالمين ويكون عند احدهما
جزئيا بواسطة ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه الا بالحس وعند الاخر كليا بواسطة ادراكه
لذلك الامر بذلك الوجه لا بالحس وعلى هذا يكون الباري تعالى جل وعلا عالما بخصوصيات الاشياء
ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فيكون كلامهم محققا

مؤكدا

بتغير جهة

مؤكدا لما ذهب اليه المتكلمون من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها لا تكفيرهم في ذلك
وما تقرر للحكماء ههنا هو ان علمه تعالى بخصوصيات الاشخاص لا يمنع عن فرض الشركة فيها
بخلاف احساسنا لها ولم يقم دليل سمعي على ان علمه تعالى بها يمنع عن فرض الشركة فيها حتى
يستقيم تكفيرهم في ذلك فان كان ذلك خطأ فهو في دعوى جواز كون العلم بخصوصيات
الاشخاص غير مانع عن فرض الاشتراك لا في عدم شمول علم الباري تعالى بجميع الاشياء والمفهومات
التي امكن تعلق العلم بها ولزوم الكفر انما هو من الثاني دون الاول هكذا حقق المقال ولا تصغ
الى ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال هو الاول ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال
هذه العبارة مشعرة بان ايجاده تعالى الواحد يكون بالقدرة والاختيار عند الفلاسفة وذلك
مخالف لمذهبهم فان ما تقرر عليه راي الفلاسفة هو ان الواجب الموجود بالذات اوجد
الواحد الذي هو العقل الاول بطريق الايجاب واللزوم بمعنى ان ايجاده تعالى له من لوازم
ذاته تعالى فيمتنع خلوه عنه والقدرة تنافيه اي الايجاب لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك بمعنى انه يتمكن من الفعل والترك ويصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة فليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه لانا نقول للقدرة معنيان احدهما ما ذكرته والثاني انه ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومنافي الايجاب هو القدرة بالمعنى الاول اي بمعنى صحة الفعل
والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهي متفق عليها بين الفريقين الا ان
الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم
وساير الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق
ومقدم الثانية ممتنع الصدق فكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى هو الاول
يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فيه انه ان اراد ان كل واحد منهما يدل على معنى زائد على ذاته تعالى

نظ

فى نفس الامر والخارج فممنوع وان اراد ان هذا انما يدل على زيادة المفهوم منها على ذاته تعالى فى العقل والتصور فهذا مسلم وكلام حق لكن لاكلام فيها اى فى الزيادة بحسب التصور لانه متفق عليه ولا نزاع لاحد فيه واما الكلام فى زيادتها على ذاته تعالى بحسب الخارج وانها اى الخارج مغايرة لذاته تعالى مغايرة بالذات والحقيقة ولا يدل حمل المشتقات على موضوعاتها عليها اى على مغايرة مفهوماتها لموضوعاتها تغايرا بحسب الذات والحقيقة هو الاول وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له يرد عليه انه ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ فى نفسه بحسب الخارج فغير مسلم وايضا منقوض بمثل الواجب والممكن والممتنع والموجود والمعدوم فانها مشتقات محمولات على موضوعاتها مع ان مباديها لا تتقوم بموضوعاتها فى الخارج وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به بحسب اعتبار العقل فهو على تقدير التسليم لا يوجب الزيادة فى الخارج بل فى نظر العقل والتصور ولا تتم بذلك غرضهم الذى هو الزيادة فى الخارج واما قلنا ان غرضهم الزيادة فى الخارج لانهم قد فرعوا عليه اى على هذا الثبوت الازلية اى ازلية تلك الصفات الثابتة له تعالى بناء على ان امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلو كان قيام الصفات بذاته تعالى وثبوتها له امرا عقليا لا خارجيا لا يوجب ازليتها لان قيام الحوادث بذاته تعالى بحسب اعتبار العقل لا يكون ممتنعا هو الاول انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم له صفة حقيقية لا نفى العلم عنه مطلقا بمعنى انه لا يكون له صفة العلم سواء كانت صفة حقيقية او اضافية او اعتبارية او غير ذلك فان ذلك سفسطة ظاهر البطلان قلت لا يصح ان يكون مرادهم بقولهم لا علم له لا علم صفة حقيقية له لان ذلك يأباه قولهم بان الله تعالى له عالمية وذلك لانها اى العالمية ليست صفة حقيقية ايضا كالعلم فما ثبت وبان الاقدام فى انها ليست من الصفات الحقيقية احدهما نفى الواجب تعالى واثبات الاخر له بان يقال له تعالى عالمية وليس علم كلام خال عن التحصيل يرد عليه

ان معنى

اعتبارياه

فنفي ه

ان معنى قولهم بان له عالمية ان العالمية من صفاته تعالى الاضافية وذلك لا ينافى قولهم ان العلم ليس من صفاته الحقيقية ولا يأباه بل لو قلنا ان لا عالمية له بمعنى ان العالمية ليست من صفاته الحقيقية يأباه قولهم بان له عالمية بالمعنى المذكور فضلا عن ان يأبى قولهم لا علم له بمعنى لا علم صفة حقيقية له وكذا يأباه قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة فانه تعين احدهما للعينية والاخر للزيادة مع كون كل واحد منهما صفة اضافية مما لا وجه له يرد عليه ان مرادهم بقولهم لا علم له انه صفة حقيقية زائدة له لا بمعنى انه لا يكون صفة حقيقية بل بمعنى انه صفة حقيقية زائدة ومعنى قولهم ان علمه تعالى عين ذاته تعالى ان علمه من الصفات الحقيقية التى هى عينه ومعنى قولهم ان عالميته زائدة انها من صفات الاضافية فلا منافاة بين شئ من الاقوال وتحقيق الكلام فى ذلك المقام ان الصفة على قسمين احدهما الصفة الاضافية التى ينتزع العقل عن الموصوف بمقايستها الى الخارج عنها وهى المسماة بالصفة الاضافية والثانى ما يكون صفة له وحالا من احواله مع قطع النظر عن امر خارج عنه ويسمى ذلك صفة حقيقية وهى قد تتقوم بالموصوف فى نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس الى زيد وقد لا تتقوم به فى نفس الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما عين زيد فى الخارج لصحة حملها عليه مواطاة وزائدتان على ماهيته فى التصور ولا خفاء فى ان الصفة الحقيقية بالمعنى الاول مغايرة للموصوف فى نفس الامر وبالمعنى الثانى متحد معه فيها ولا فى انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم الثانى من الصفات الحقيقية المتحدة مع الموصوف فى نفس الامر وان يحمل قولهم انه عالم لا علم له قادر لا قدرة له وغير ذلك على ان صفاته لا يكون من قبيل القسم الاول من الصفة الحقيقية المغايرة للموصوف فى نفس الامر كعلم الممكنات وقدرتها وغير ذلك وان يحمل قولهم ان له عالمية زائدة ان تلك من صفاته الازلية التى هى القسم الاول

تنزا عية

صدف

من الصفة هو الاول ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه تعالى في اي دلالة
صدور الافعال المتقنة على وجود العلم تامل وانظر فانا لا نم دلالته عليه بل المدلول الدال
عليه صدور الافعال المتقنة هو التعلق المسماة باضافة متعلقة بين العالم والمعلوم المحدود
بالتميز اي تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض وبالانكشاف التام الذي لا اشتباه
فيه وبالانشراح الذي ينحل العقدة به وتلك الاضافة هي التي يسميها المعتزلة عالمية
وقد قال صاحب المواقف اشارة الى ما ذكرناه انه لا يثبت في غير الاضافة يعني ان
كلامكم لا يدل الا على ثبوت التعلق والاضافة التي تقول به معاشر المعتزلة واما وجود العلم
الذي هو مبدء العالمية فلا دلالة للكلام عليه هو الاول ويلزمكم كون العلم مثلا
قدرة وحيوة وعالما وحيا وصانعا وغير ذلك لكم اي للمعتزلة والحكماء القائلين بعينية الصفة
ان يقولوا الاتحاد المفهومين اي كونه ما يفهم من لفظ احدهما كمفهوم العلم مثلا عين ما يفهم من
لفظ الآخر كمفهوم الحيوة او القدرة او الصانع او المريد او غير ذلك انما هو المحال او ذلك
الاتحاد ليس بلازم مما ذهبنا اليه من عينية الصفات واتحاد الذاتين اي كون ذات احدهما
كذات العلم مثلا عين ذات الآخر كذات الارادة والقدرة او القادر او الحي او غير ذلك
انما هو اللازم من القول بعينية الصفات ولكن ذلك الاتحاد بحسب الذات ليس بمحال كصفات
الشيء المحمولة عليه بالمواطاة كالضاحك والكاتب والمتعجب وغير ذلك فانها متغايرة
بحسب المفهومات متحدة بحسب الذات والخارج فان جميع المحمولات على الشيء بالمواطاة متغايرة
بحسب المفهوم واحدة في الخارج بالذات وصفات الواجب تعالى كان يجوز ان يكون الشيء
من هذا القبيل تدبر هو الاول وكون الواجب غير قايم بذاته لكم اي للقائلين بعينية
الصفات ان يقولوا حقيقة العلم بل حقيقة جميع الصفات في شانه تعالى قايم بذاته لانه عين

ذاته

ذاته ولا استحالة فيه لا بد لنفي ذلك من دليل فلا يلزم كون الواجب غير قايم بذاته بل يلزم
قيامه بذاته في شانه تعالى ولا دليل على امتناعه هو الاول اشارة الى الجواب بقوله لا هو ولا غير
انما لم يقل الشارح اجاب المص بقوله لا هو ولا غيره اشارة الى ان المذكور لا يصير جوابا تاما
لان الجواب التام عن متمسك المعتزلة هو نفي استلزام اثبات الصفات تعدد القدماء وصحة
ذلك النفي اما بان لا يكون الصفات قديمة او بان لا يوجد المغايرة بين الذات والصفات ولا
بين الصفات بعضها مع بعض والمص لما اثبت انه لنبهما وقدمها لم يكن له منعه فقد نفى
المغايرة واقتصر على الاول اي على نفي المغايرة بين الصفات جزئي ولم يصرح بنفي المغايرة
بين الصفات بعضها مع بعض لكن اشار ذلك النفي التزاما حيث نفى المغايرة بينها وبين
الذات فان نفي المغايرة بين الذات والصفات مستلزم لنفي التغاير بين الصفات بعضها مع
بعض وانما قلنا ان نفي التغاير يوجب نفي تعدد القدماء لان التعدد فرع التغاير وبه
اي بان التعدد فرع التغاير يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة
فلا تعدد فيها ويمكن ايضا ان يقال وانما لم يقل الشارح اجاب وقال اشار لان الغرض
الاصلي ههنا هو بيان حكم الصفات الازلية دون الجواب عن تمسك المعتزلة ولذلك
اي ولان المراد بيان احكام الصفات دون الجواب ذكر المص قوله لا هو ولا غيره
لكن المراد بيان احكام الصفات بل يكون المراد دفع تمسك المعتزلة فيصير قول المص لا هو
لغوا اذ لا مدخل له في الجواب كما لا يخفى هو الاول فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء وذلك
ان تحمل كلام المص على نفي قدم الغير فقط لا على نفي تعدد القدماء مطلقا لانه لا يلزم من تعدد
القدماء مطلق قدم الغير فلا محذور في مطلق التعدد فلا يحتاج الى نفيه وانما قلنا انه
لا محذور في مطلق التعدد لان المحذور ليس الا تعدد القدماء المتغايرة ومطلق التعدد
لا يوجب ذلك

الصفات ه

اثبات وح

بل الازلية ه

الجواب ه

لجواز ان لايكون الامور المتعددة اعتبارا فلا يكون مطلق التعدد فاسدا فلا يحتاج الى
نفيه فاذا حمل كلام المص على ذلك لايرد عليه السؤال الذى اورده الشارح حيث قال
ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير اه وذلك لانه لايكون فى كلام المص على
هذا التقدير مايدل على التوقف المذكور حتى يمنع وانما حمل الشارح كلام المص على ما
ذكره من نفى قدم الغير ونفى تكثر القدماء مطلقا لشهرته اى لشهرة نفى كل واحد منهما
اى نفى قدم الغير ونفى تكثر القدماء فيما بين القوم وكان قول الشارح فيما سيجئ فالاول
انه يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة الى ماذكرنا من جواب حمل كلام المص على المعنى اه اشارته
المذكور فلذلك لم يقل فالصواب **هو الاول** لكن لزمهم ذلك قيل عليه ماذكرتم من ان
النصارى اثبتوا الاقانيم ذوات لاصفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات
فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لايكون الا ذاتا وانما
المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا ثم ليس الا التزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه فان
فان هذا ليس مذهبهم بل غايته انه لازمة منه ولاشك ان اللزوم غير القول به وان الالتزام غير
الالتزام ولاكفر الا بالقول بالكفر والالتزام دون لزوم الكفر من القول والالتزام للكفر على مذهبهم
وجوابه ان لزوم الكفر من القول قد يكون بينا معلوما غير مخفى على احد وقد لايكون كذلك والاول
اى اللزوم المعلوم البين كفر ايضا قطعا كالالتزام ولزوم الكفر من النصارى من هذا القبيل اذ
لاخفاء فى ان المستقل بالانتقال ليس الا الذات فلهذا اى فلان اللزوم الغير المعلوم ليس بكفر قال
صاحب المواقف فى المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتاب المواقف
هكذا كفرت المعتزلة فى امور منها انكارهم الى ايجاد الله تعالى بفعل العبد وانه كفر للاجماع المنعقد
من الامة على التضرع الى الله فى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر فانهم يقولون ان فعل الايمان ليس عطف على التصريح
الكفر اه

من فعله تعالى ثم قال خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضروريات
الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه
انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولايعلم به ثم قلتم انه كافر هذا محصل كلام صاحب المواقف فعلم منه
ان من يلزمه الكفر ولم يعلم به ليس بكافر يرد عليه ان كلام صاحب المواقف فى مرتبة المنع والمانع
لاحد طرفى النسبة كقيام زيد لايجب ان يحكم بالطرف الاخر من النسبة كسلب القيام لان المنع بالحقيقة
طلب الدليل على المقدمة الممنوعة وطلب الدليل على المقدمة لايستدعى الحكم بنقيضها فمنع كفرهم
لايوجب سلب الكفر عنهم فتدبر ولاشك ان اللزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات وفيه
اشارة الى ان لزوم الكفر من النصارى كفر لكونه بينا وقد اشرنا اليه قبل على انا نقول ان سبب
تكفيرهم لايكون منحصرا فى ذلك الالتزام او اللزوم المعلوم بل انهم كانوا يصرحون بتعدد الآلهة فان
قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد تكفيره تعالى اياهم بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلث وايضا تعليق الحكم
بالكفر على القائلين بان الله تعالى ثالث ثلثة يدل منفردا على ان سبب التكفير هو القول بالتثليث
لان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان قوله قطع السارق يدل على ان سبب قطعه
السرقة فان انحصر العلة اى علة تكفير النصارى وسببه فى الالتزام المذكور تعين ذلك المناقشة
منهم اى من النصارى بان يقال الكفر التزام الكفر وغاية ماذكرتم انه يلزم مماذكرنا الكفر واللزوم
غير الالتزام اما اذا لم يكن السبب منحصرا فيه فلا جدوى فى ذلك المناقشة اذ للقائل ان يقول وان لم
تلتزموا لكن لزم من مذهبكم لزوما بينا معلوما واللزوم المعلوم البين ايضا سبب للكفر او نقول
قد صرحتم به كما يدل عليه كلام الملك العلام ولكن عبارة الشارح تشير الى ان الاول من الوجهين
الاخيرين وهو اللزوم البين المعلوم **هو الاول** من الوجود والحيوة والعلم وهى من غاية

جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم وارادوا
بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة والاقنوم بمعنى الاصل قال الجوهري واحسبها رومية
وقد يوجه كلامهم بانه ميل منهم اى من النصارى الى ان الصفات نفس الذات في اقتصارهم
على العلم والحيوة والوجود دون القدرة وغيرها من الصفات جهالة اخرى وكانهم يجعلون
القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم لكن لا يلايمه اى لا يلايم ذلك التوجيه
المذكور الاتي اى الاتحاد وقولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فيما بينها فالقدماء
اربعة الصفات اى الاقانيم الثلثة والذات اى الجوهر القايم بنفسه الا اى وان لم يقطع النظر
عن الاتحاد بل كان ملحوظا فلا يوجد الا قديم واحد فالقول بالتثليث لا وجه له اصلا وهو
جهالة اخرى هو الاول للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد العدد والكم المنفصل الكم
هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على
حد واحد مشترك بين الجزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون
هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للاخرى او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف
اعتبارات فاذا انقسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة فاذا انقسم الجسم فالحد المشترك
هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود لها لان الحد المشترك يجب
كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيء وان لم
يكن بين اجزائه حد مشترك كذلك فهو كم منفصل والمنفصل هو العدد لا غير فانك اذا انتزعت
من العشرة الى السادس ينتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا من السادس
فلم يكن بين الستة والاربعة امر مشترك كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط ولا شك في انه
لا انفصال بالمعنى المذكور في الواحد الذى هو عبارة عن الوحدة التى لا انقسام فيها اصلا بوجه من

لاحده

[illegible]

الوجه

الوجه فلا يكون من العدد ولذا اى ولان العدد هو الكم المنفصل فسروه اى العدد بانه نصف
مجموع مركب من حاشيتيه اى طرفيه كالاربعة مثلا فان احد طرفيه خمسة والطرف الاخر ثلثة
والمجموع المركب من الخمسة والثلثة ثمانية والاربعة نصف ثمانية ولما لم يكن للواحد طرفان
لم يكن عددا ومنهم من قال العدد ما يقع في مرتبة العدد والحساب اى يعبر عنه التعداد ومعدودا
فيكون بهذا المعنى اعم من الكم المنفصل لشموله الوحدة الحقيقية التى لا يشملها الكم المنفصل والظاهر
ان كلام الشارح مبنى على هذا المذهب اى القول بعموم العدد او نقول ان العدد لا يكون
عندهم اعم من الكم المنفصل لكن الحكم على الواحد بانه من مراتب الاعداد من باب التغليب هو الاول
مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم اتفقوا على ان تقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته
التى يبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات
وليس العدد جزء للعدد وما يقال من ان كل عدد اجزاء مادية فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري
بل الصواب ان المركب العددى هو بعينه مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص من الخواص واللوازم
العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها واذا علمت ان كلا
من انواع العدد والمراتب التى يتالف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فنقول اجزاء العشرة ليس الا كل واحد
واحد من الوحدات العشرة فحقيقة العشرة هي مجموع عشرة وحدات مرة واحدة قال ارسطو
انها اى العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا خمسة وخمسة ولا ستة واربعة اى غير ذلك من الاصناف الى الاعداد
التى يتوهم تركبها منها الامر لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورته حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة
وحدات مرة واحدة هو الاول فالاول ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة اه وقد يجاب الاعراض

الوارد على اهل الحق وهو لزوم تعدد القدماء بانا لانم تعدد القدماء من اثبات الصفات الازلية
فان صفاته تعالى ازلية مستمرة الى الازل لكنها ليست بقدماء لان القديم عندهم هو الازلي القائم بنفسه
فيكون الازلي عندهم اعم من القديم اذ قد يكون قائما بنفسه كالواجب تعالى وقد لا يكون كذلك كصفاته تعالى
ولو سلم المساواة فنقول ان الكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة وتفصيله ان القديم قد يكون
بالذات وهو الذي لا يكون مسبوقا بالغير وقد يكون مسبوقا بالزمان وهو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
والقديم بالمعنى الاول لا يكون الا واجبا بالذات فالتزام تعدده او لزومه كفر واما المعنى الثاني للقديم
فلكونه اعم من الواجب بالذات وشموله للممكن الزام تعدده ولزومه ليس بكفر وصفات الباري تعالى قدماء
بالمعنى الثاني دون الاول فلا كفر في تعددها ولا يخفى انه اي ان هذا الجواب الثاني مبني على ما ذهب اليه
الحكماء من ان القديم له معنيان وان الممكن قديم وان الامكان لا ينافي القدم وذلك لا يوافق مذهب
المتكلمين كما مر في الشرح هو الاول واما نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن وقد
سبق ما فيه من انه مخالف لما اشتهر بينهم اي بين المتكلمين من ان كل ممكن محدث مسبوق بالعدم
ولا شيء من المحدث بقديم فلا شيء من الممكن بقديم وانما قال اشتهر لان تحقيق مذهبهم هو ان الممكن
لا يجب ان يكون محدثا فان صفات الواجب تعالى عندهم من الممكنات وليست بمحدثة هو الاول
والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه ان الكرامية لم يذهبوا الى قدمها مطلقا وكيف فانهم
قالوا بقدم المشية والكلام وفسروا اي الكلام بالقدرة على التكلم فالتفريع المستفاد من القول
المذكور في الشرح اعني قوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدمها غير ظاهر لان
ذهابهم الى نفي القدم لو كان لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا فنفي قدم البعض دون
البعض يدل على ان ذلك ليس لصعوبة المقام يرد عليه انه يجوز ان يكون النافي لقدم الصفات مطلقا
من الكرامية غيرهم ذهب منهم الى نفي قدم بعضها وقدم البعض فلا اشكال هو الاول وقد فسروا الغيرية

قد يكون قديما ح

يكون

بكون الموجودين بحيث يتعذر ويتعسر وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما
وهؤلاء المعترضون قالوا انتقاضها بصحة التغير المذكور انه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد
مع انه حصل في الدار اعضاء زيد وصفاته فعلم ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة
الى الموصوف ليس بغير عند اهل العرف واللغة اذ لا يمكن الانفكاك بين الكل والجزء
وبين الموصوف والصفة فلا يكون التغير المذكور للغيرية مخالفا للعرف واللغة واجيب
عن هذا القول بان المراد بالغير في قولهم ما في الدار غير زيد فرد اخر من نوعه يعني ما في الدار فرد
من نوع الانسان سوى زيد وليس المراد نفي الموجود فيه مطلقا سوى زيد والا لزم ان يغايره
اي زيدا ثوبه ولباسه بل لا يغايره متاع الدار ايضا عند وجوده كما لا يخفى تدبر هو الاول
اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود اي وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان
يمكن ان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه فلا ينتقض بالجسمين القديمين لانهما وان لم يمكن
بينهما الانفكاك بحسب الوجود بمعنى لم يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر لكنهما منفكان بحسب الحيز
قطعا لان وجود الجسمين لا يمكن الا في الحيزين فبذلك ثبت التغاير بينهما كذا قيل يرد
عليه ان المراد بامكان الانفكاك امكان الانفكاك بحسب الوجود ولا حاجة الى التعميم ولانه
انتقاضه بالجسمين القديمين وانما ينتقض اذا ثبت امتناع الانفكاك بين الجسمين
القديمين امتناعا بالذات ولم يثبت بعد والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي لكن يرد
على التغير المذكور للغيرية الا انها ما لم توضحا نقضا اذ لا يتصور بينهما الانفكاك لا بحسب الوجود
لوجوب وجودهما بالذات ولا بحسب الحيز لامتناع تحيزهما فيجب ان يكونا متغايرين وهو
باطل يرد عليه ان مادة النقض ما لم يتحقق لم يوجب خللا في التعاريف والتفاسير كما تقرر
في مظانه فضلا عن ان يكون ممتنعا كما في المادة المذكورة فعلم من ذلك انه لا ينتقض بالجسمين القديمين

بان يمكن وجود ح

لا انه يقتضي من ذلك انه

ايضا عندهم فليتامل هو الاول والعدم على الازل محال لما كان الشارح في صدد بيان
عدم التغاير بين ذات الواجب وصفاته تع فعليه ان يبين امتناع الانفكاك بحسب الوجود والحيز
كليهما بان يقول مثلا ذات الله تعالى وصفاته ازلية فيمتنع بينهما الانفكاك اما بحسب الوجود
فلان العدم على الازلي مح واما بحسب الحيز فلان الانفكاك بحسب الحيز انما يتصور في المتحيزين
وذات الله تع وصفاته منزه عن التحيز لكن عدم الانفكاك بحسب الحيز لما كان ظاهرا لم يتعرض الشارح
له والا اي وان لم يكن عدم التعرض للظهور بل يتوهم كفاية بيان امتناع الانفكاك بحسب الوجود
في نفي التغاير بينهما اي بين الذات والصفات فيرد عليه ان مجرد عدم الانفكاك بينهما في الوجود
غير كاف في نفي المغايرة كما عرفت في الحاشية الثانية لما يرد عليه ما مر في الحاشية السابقة من
ان عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف في التغاير بينهما فلا تغفل وتدبر هو الاول
فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة
مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها ووجودها ايضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها
وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا يرد عليه المنع الظاهر
لان تخالف الوجودين اي وجود العشرة ووجود الواحد وكذا تخالف العدمين اي عدم العشرة
وعدم الواحد ظاهر لا يحتاج الى البيان فانا نعلم بالضرورة ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء
وان عدم الكل مغاير لعدم الجزء على انا نقول ان الاستلزام بين العدمين اي استلزام عدم العشرة
عدم الواحد بط كما سيذكره الشارح العلامة هو الاول بخلاف الصفات المحدثة فانهم
قالوا بمغايرة الصفات المحدثة التي تكون من العوارض المفارقة للذات لان قيام الذات بدون
تلك الصفة متصور بخلاف الصفات التي هي من قبيل الاعراض اللازمة فان وجود الذات بدونها
ممتنع لكونها ممتنعة الانفكاك عنها وبهذا اي بمغايرة الصفات اي دون مغايرة للذات يظهر عدم

الى تلك الحاشية ح

صحة

صحة استدلالهم السابق على ان الجزء والصفة ليسا مغايرين للموصوف والكل بانه يقال
في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه في الدار اعضاء زيد وصفاته لان اطلاق العرف واللغة
لفظ الغير في العبادة المذكورة لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا على نفي المغايرة
بين ذات زيد مثلا وبين صفاته المحدثة المفارقة عنه ايضا لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات
المحدثة المفارقة عنه لا محالة وهي اي نفي المغايرة بين الذات والصفات المحدثة المفارقة بط
باعترافكم فبطل دلالة الدليل على مدعاكم هو الاول انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع
المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه قد عرفت في الحاشية التي
تلك الحاشية خاصتها ان المراد بالانفكاك الماخوذ في تعريف الغيرية هو الانفكاك في الوجود والحيز
فاذا كان المراد بالانفكاك صحة الانفكاك من الجانبين يصير معنى التعريف هكذا كون الموجودين
بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر سواء كان ذلك الانفكاك بحسب الوجود بان يمكن
وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز كل واحد منهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه وقد
يتصور الانفكاك من الجانبين بوجه اخر بان انفكاك احدهما عن الاخر بحسب الوجود بان يمكن
وجوده مع عدم الاخر وان يكون انفكاك الاخر عنه بحسب الوجود وانفكاك الاخر عنه بحسب الحيز
فلا ينتقض حينئذ بالعالم مع الصانع لانه وان لم يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر بحسب الوجود
ولا بحسب الحيز لكن يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب الوجود وانفكاك الاخر عنه بحسب الحيز
اذ يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود بان يكون موجودا مع عدم العالم وذلك ظاهر
وان ينفك العالم عن الصانع في الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز الصانع فيه وذلك ايضا ظاهر لان الصانع
منزه عن الحيز لاستحالة تحيز الصانع بخلاف العالم فانه متحيز فيتحقق بينهما الانفكاك من الجانبين لكن
الانفكاك من جانب بحسب الوجود ومن جانب اخر بحسب الحيز فلا ينتقض التعريف عكسا بهما اي الصانع

يمكن ح

يكون ح

بحسب الحيز بان يكون الاخر متحيزا في حيز لا يتحيز هو فيه وانفكاك احدهما عن الاخر ح

والعالم يرد عليه ان المتبادر من قوله يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر بحسب الوجود او
بحسب الحيز ان يكون الانفكاك الحاصل في الجانبين من جهة واحدة فان كان انفكاك احدهما عن
بحسب الحيز فكان انفكاك الاخر بحسب الحيز ايضا واما الانفكاك الحاصل من الجانبين من جهتين
بان يكون انفكاك احدهما بحسب الوجود وانفكاك الاخر بحسب الحيز فلا نم ان للفظ المذكور دلالة
عليه لا يقال لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك اعم من ان يكون من جهة او جهتين لانا نقول
امثال ذلك من التوجيهات مما لا يلتفت اليها والا فيمكن ان نعمم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم فيحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انا نقول تعميم الانفكاك
بحيث يشمل الانفكاك في الوجود والحيز والانفكاك من الجانبين من جهتين مع كونه في نفسه
مخلا بصحة التعريف لا يقلع مادة الشبهة التي اوردها الناظر بحذافيرها اذ يبقى مع ذلك النقض
بالعرض مع المحل فلا يكون شيء من التعميمين مفيدا في الافادة نعم يرد الاشكال على تقدير
ان يكون المراد بالانفكاك الانفكاك من الجانبين على قول من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في
عدم او حيز لان العالم وان امكن انفكاكه عن الصانع في العدم بان ينعدم مع وجود الصانع
وفي الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز فيه الصانع لاستحالة تحيز الصانع بخلاف العالم فانه متحيز
لكن يمكن انفكاك الصانع مع العالم بالوجهين المذكورين اذ يمتنع عدم الصانع وتحيزه
فلا يصدق تعريف الغيرين على الصانع مع العالم مع كونهما غيرين فانتقض عكسه ان
قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او بمحله ولا متقوما
به والانفكاك من الجانبين بهذا المعنى يتحقق بين العالم والصانع وكذا بين العرض
والمحل فلا ينتقض التعريف بالمادتين المذكورتين فلا اشكال قلنا ان الانفكاك
بالمعنى المذكور يتحقق بين الصانع والعالم لان الصانع غير قائم بالعالم ولا بمحله ولا متقوم به

من الجانبين ه

صحة الانفكاك خ

وكذا

وكذا العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لاستحالة كون الصانع جزء الشيء او حالا فيه
او محلا له او متركبا عنه ومن غيره وكذا يجوز الانفكاك من الجانبين بالمعنى المذكور بين العرض
ومحله فان موضوعه لا يكون حالا في العرض ولا في موضوعه ولا يكون متقوما بالعرض وهو
ظاهر واما جواز الانفكاك في جانب العرض فلانه يجوز ان لا ينعدم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء
محله فحين الانعدام لا يكون حالا ولا متقوما قلت في هذا الجواب ارتكاب تجوز وارادة غير المعنى
الموضوع له من غير قرينة ومثله مما لا يلتفت اليه في تصحيح التعريفات انما سددناه والا فيمكن تعميم كل
تعريف الشيء بالاخص منه بان يقال المراد المعنى الاعم الشامل لجميع افراد المعرف وان كان بحسب
الظاهر خاصا وكذلك يمكن تخصيص كل تعريف شيء بالاعم منه بان يقال المراد هو المعنى الاخص
المساوي للمعرف وان كان هو بحسب الظاهر اعم من المعرف وانما يقع التعريف للاخص وتخصيص
التعريف للاعم فيحصل المساواة بين المعرف والمعرف وفيه اي في التعميم والتخصيص المذكورين
من الفساد الذي ذكرناه على ما لا يخفى على من له ادنى معرفة باصطلاح المنطق على انا نقول
هذا التجوز مع كونه في نفسه مخلا بصحة التعريف لا يحسم مادة الشبهة بتمامها فانه يرد عليه
بعد التشخص والاعراض اللازمة فانه اي التشخص على تقدير الوجود غير محله مع انه
لا يمكن انفكاكه عن المحل بان ينعدم مع بقاء محله وكذا يمتنع انفكاك الاعراض
اللازمة عن المعروضات مع كونها اغيارا بالنسبة الى المعروضات يرد عليه انا ننقض
بالتشخص غير وارد لانه نقض بالاحتمال والنقض بالاحتمال غير مخل بصحة التعريف
كما تقرر في موضعه هو الاول وكذا بين الذات والصفة يعني لو ارادوا بصحة الانفكاك
في تعريف الغيرين صحة الانفكاك من جانب واحد فانتقض التعريف عكسا بذات الواجب تعالى
وصفاته الازلية فانه لا يصدق عليها المعرف الذي هو الغيران مع ان التعريف يصدق عليهما

العرض ه

نعم ه

للقطع بجواز وجود الذات بدون الصفة يرد عليه انا لا نم جواز وجود الذات بدون
الصفة وكيف فانهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل الكلام في الصفات القديمة
ولا شك في انه لا يتصور ان يوجد الذات بدونها اي بدون صفاتها اللازمة او القديمة
فان قيل كون الصفة لازمة للذات لا يوجب الامتناع انفكاكها عن الذات والامتناع
الانفكاك عن الذات وكيف فانها اي الصفات جائزة الوجود وكل جائز الوجود بالذات
بالذات جائز العدم بالذات وكل صفة جائز العدم بالذات جائز انفكاكها عن الموصوف
قطعا قلنا نعم ولكن مراد من يجوز انفكاك احدهما عن الآخر اي خود في التعريف جواز
الانفكاك بلا مانع اصلا بحيث لو فرضنا الانفكاك لم يلزم منه شيء من المحال فلا يكفي مجرد
الامكان الذاتي الذي ادعيتموه لان الممكن بالذات قد يكون وقوعه مستلزما للمحال كعدم المعلول
عند وجود علته التامة ووجوده عند عدمها فانهما وان كانا ممكنين في نفس الامر لكن وقوعهما
على الوجه المذكور يستلزم المحال وهو تخلف العلة التامة عن المعلول او انفكاكه عنها كما لا
يخفى قوله الاول لا يستقيم في العرض مع المحل اي لا يستقيم المعنى المذكور اي امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر في العرض الجزئي كهذا البياض الخاص مع المحل الجزئي كهذا الجسم فانه
وان امكن تصور وجود هذا الجسم بدون هذا البياض عند انعدام البياض المخصوص لكن لا
يمكن تصور وجود هذا البياض المخصوص بدون تصور محله المخصوص فلا يصدق على
العرض مع المحل تعريف الغيرين مع انهما اي العرض والمحل متغايران بالاتفاق فلا يكون التعريف
جامعا وانما قلنا المراد بالعرض والمحل العرض والمحل الجزئيان لان الكليين ليسا بموجودين
في الخارج عند المتكلمين والنزاع لا يكون الا في الموجودين فلا يكونان اي الكليان غيرين وان
امكن تصور كل واحد من الكليين بدون الآخر وعدم امكان تصور وجود هذا العرض الخاص

بدون

سواء
بدون المحل تصور وجود هذا المحل الخاص المشخص له ظاهر لا يحتاج الى البيان
اعتبرت الاضافة اولا قوله الاول وكالعلة مع المعلول يعني لو اعتبرت الاضافة لزم عدم
المغايرة بين العلة كالواجب بالذات ومعلوله كالعالم لان العالم من حيث انه معلول
للواجب لا يمكن تصوره بدون الواجب وكذا الواجب من حيث انه علة للعالم لا يمكن
تصوره بدون العالم مع انهما اي العلة والمعلول متغايران بالاتفاق وبه اي بهذا الوجه
الذي قررناه يظهر خلل قوله اي قول السائل المذكور العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع اذ التصور اي تصور وجود العالم مع اضافة المعلولية اي من
حيث انه معلول للواجب بدون تصور الواجب باطل بالبديهة وتصور وجود
العالم بدونها اي بدون اضافة المعلولية وان امكن بدون تصور الواجب لكنه
غير مفيد لان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك في ظ كما اعترف به السائل المذكور
في السؤال فيلزم ان العالم مع صانعه ليسا متغايرين والحال انهما متغايران بالاتفاق
قوله الاول والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد يعني يشترط ان يكون بين المحمول والموضوع تغايرا
بحسب المفهوم ليفيد الحمل فانه لو لم يكن بينهما تغاير بحسب المفهوم كما لا يكون بينهما تغاير
بحسب الوجود لصار من قبيل حمل الشيء على نفسه الغير المفيد والاستفادة من كلام الشارح
ان التغاير علة تامة للافادة او مستلزمة اياها فلا يرد عليه اي على كلام الشارح ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة اي في افادة الحمل الواقع بين المتغايرين بل لا بد
للافادة من امر اخر ايضا غير التغاير بحسب المفهوم وهو عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع
بعدم افادة الحمل الواقع بين المحمول والموضوع المشتمل عليه كقولنا الحيوان الناطق
ناطق كما سبق في اول الكتاب في بحث بيان حقائق الاشياء ويرد على كلام المحشي ايضا فلا تغفل

هو الاول وان يكون العشرة بدونه قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه اي لن المتصل لامه بلوحق بالنون تصحيف لن الذي وقع بين اللام والنون فصل ولن المفعول المفعول هو ان فمن قرأ ان صحف لن الا انه ان في الاصل اذ لو كان ان لا يمكن عطفه مع مدخوله على ما سبق الا بتمحل التقدير والتقدير هكذا ولزم ان يكون العشرة بدونه وهو كونها

فاسدا في نفسه ينتقض ايضا باللازم فانه غير الملزوم مع ان الانفكاك بينهما ممتنع هو الاول ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية والعينية بل وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته اي الشيء الاول لكل جزء من اجزائه اي الشيء الثاني حتى يلزم من مغايرة الواحد الذي هو جزء من اجزاء العشرة للعشرة مغايرته لنفسه هو الاول ينكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كانت تلك التعلق قديما او حادثا فان للعلم اي العلم الواجب تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات المعلومة الغير المتناهية كالمعاني الكلية من الممكنات والممتنعات وكذلك يكون للعلم تعلقات غير متناهية قديمة بالفعل بالنسبة الى المتجددات اي الهويات والخصوصيات التي ستتجدد فيما لا يزال بحسب اوقاتها يعني تعلق العلم بها انما يكون باعتبار انها تتجدد في المستقبل في اوقاتها المعينة وكذلك يكون لعلم الواجب تعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل هو الاول تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها بجعلها ممكن الوجود من الفاعل اما الوجود بالفعل وهو اثر التكوين عند القائلين به وتفصيل الكلام في هذا المقام وتوضيحه هو ان القائلين بوجود التكوين قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها موجودية الشيء وامكان كونه وصحة الموجودية لا يستلزم الموجودية بالفعل والكون واثر التكوين هو الكون والوجود بالفعل فلا يكون اثر القدرة نفس اثر التكوين والتغاير في الاثر يوجب التغاير في المؤثر فالقدرة غير التكوين اجاب عن هذا

الاستدلال

الاعدم ٥

الوجود

صحته

[illegible]

الاستدلال صاحب المواقف بان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اي بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو كون المقدور وجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى اثرها الكون ثم قال فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي باعتبار حال الفاعل ومعللة بالقدرة لان القدرة هي الصحة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على السواء فلا يحصل لها في المقدورات احد الجانبين بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها وانما يحتاج في صدور واحد منهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف انتهى محصل كلام صاحب المواقف ويرد على اصل الدليل ايضا انا لا نسلم ان التغاير في الاثر يوجب التغاير في المؤثر ولو سلم فالتغاير بحسب الاعتبار كاف ههنا واذا تقرر ان الوجود بالفعل هو اثر التكوين وان اثر القدرة هو صحة موجودية المقدور فعند القائلين بوجود التكوين فيه تعلقات القدرة عندهم كلها قديمة توجب صحة المقدورات في الازل وتعلقات التكوين اما حادثة كلها توجب وجود المكونات بالفعل عندها فيما لا يزال بحسب اوقاتها واما قديمة ازلية توجب وجود المكونات فيما لا يزال يعني تعلق التكوين في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال واما النافون للتكوين فتعلقها بها اي تعلقات القدرة قديمة عند بعضهم يعني انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة في اوقات وجودات المقدورات مستلزمة لوجوداتها عند الآخرين من النافين لوجود

وجه الحاجة الى ضميمة الارادة ان يكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة بذلك الطرف ٥

الموجود ٥

١٢٧

التكوين يرد عليه ان تعلق القدرة او التكوين في الازل بوجود المقدورات والمكونات فيما لا يزال
امر ممتنع وقد اتممنا الكلام فيه في القادرية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها **هو الاول** وربما
يمنع القدرة فذكرنا اي ذكر لفظ القوة في جنب القدرة اما للتنبيه على وقوع الترادف بين
لفظ القدرة ولفظ القوة من جهة ان كل واحد من اللفظين موضوع لصفة ازلية تؤثر
في المقدورات عند تعلقها بها او للتنبيه على صحة الاطلاق اي صحة اطلاقه على الله تعالى بان يقال — القوة ه
انه ذو القوة المتين وهو القوي العزيز كما ورد في النص **هو الاول** والسمع صفة يتعلق بالمسموعات
والبصر صفة يتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخييل والتوهم ولا على — ثابتتان ه
تأثر حاسة ووصول هواء وهما صفتان على ذاته تعالى غير العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات فان
العلم بالمسموعات امر والاسماع امر اخر وكذلك العلم بالمبصرات امر والابصار امر اخر عند الاشاعرة
على ما هو المشهور الان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري الذي هو من المشايخ
العظام من الاشاعرة فان الاحساس عنده علم بالمحسوسات على ما نقل عنه لجواز ان يكون مرجعهما
الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو
كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما تقرر في بحث العلم في الكتب المبسوطة قلنا
لجواز ان يكون صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصرات — تارة ه
بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب تعلقها اياها وتارة يحصل ايضا حالة ادراكية تناسب
ابصارنا اياها واولهما اي السمع والبصر تاويلا صحيحا جمهورهم اي جمهور الاشاعرة وهم
فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسن البصري وليس المراد بجمهور الاشاعرة جميع ما عداهم
وكيف فان صاحب المفصل صرح بان الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية ذهبوا الى انهما صفتان
زائدتان على العلم وقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ان المراد بالسمع والبصر العلم بالمسموعات

والعلم بالمبصرات من حيث انه اي العلم تعلق بالمسموعات والمبصرات على وجه يكون ذلك التعلق
سببا مستلزما للانكشاف لكن بالعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات عند وجودها وان كان له
اي لذلك تعلق اخر بها وبه يحصل انكشاف اخر غير الاول لكن ذلك الامران اي التعلق و — العلم ه
الانكشاف الاخران لم يتحققا الا قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم الواحد نوعان
من التعلق بالنسبة الى المسموعات والمبصرات احدهما عند التحقق والاخر قبله فلا يرد على قول
هؤلاء الذين يأولون السمع والبصر بالعلم بالمسموع والعلم بالمبصر ان يقال العلم بالمسموع — لا مع تحققه
حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فانه لا يتصور تحققه المسموع فلا يتحدان
لان السابق غير اللاحق والمتقدم غير المتأخر وذلك لان المتصف بالسابقية والتقدم — الا المتأخر ه
واللاحقية والتأخر ليس الا التعلق واما ذات العلم فلا يتصف بشيء منها فلا يوجد فيه — تعدد ه
بحسب الذات ومن تمسك واستدل على ثبوت المغايرة بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموع
والمبصر به اي بان العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر حاصل قبل وجود
المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فانه لا يتصور تحققهما الا مع تحقق المسموع والمبصر
والسابق مغاير للاحق بالضرورة يلزمه اي يلزم المتمسك بالدليل المذكور ان يقال باتصافه تعالى
بالشم والذوق واللمس ايضا وبالمغايرة بينها وبين العلم بالمشموم والمذوق والملموس
فلا ينحصر الصفات في السبع المذكورة في الكتاب بل تصير عشرة وهي السبع المذكورة في الكتاب
مع الثلثة المذكورة ههنا اي الشم والذوق واللمس يرد عليه ان هذا انما يرد على المتمسك
المستدل اذا استدل به على اتصافه تعالى بالسمع والبصر واما اذا استدل به اي بالدليل المذكور
على المغايرة المذكورة فلا يلزمه ذلك غاية ما يلزم منه المغايرة بين العلم بالمشموم والمذوق والملموس
وبين الشم والذوق واللمس لا خفاء في ان اتصاف احد المتغايرين لا يوجب اتصافه بالاخر

منهما فمحصل كلام المستدل هو ان النقل يدل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر والعقل على المغايرة
بينهما وبين العلم بالمسموع والمبصر ولاخفاء في ان الامرين الثلثة المذكورة ليس كذلك
فانه وان دل العقل على المغايرة بينهما وبين العلم بمتعلقاتها لكن لا يدل النقل على اتصافه
تعالى وما لم يرد النقل بها لم يجز اطلاقها عليه فلا تغيير من الصفات الثبوتية للواجب ظلا تخل
بانحصار الصفات في السبع **هو الاول** لحدث بها تعلقات بالحوادث حدوث التعلق في
القدرة لا يصح الا على مذهب من لا يقول بالتكوين الزائد على القدرة كما هو آتفاق اما على
راي من ذهب الى التكوين امور راء القدرة ومتعلقاتها كلها قديمة عنده **هو الاول**
نوجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل
اعترض عليه بانه لم تساوى نسبة الارادة الى الضدين كوجود الشي وعدمه والى الاوقات
والى التعلقين اي تكون الارادة بحيث جاز تعلقها بهذا الضد وجاز تعلقها بالضد الآخر
وكما جاز ارادة وقوع واحد منهما اي من الضدين في وقت معين جاز ارادة وقوعه
في وقت آخر معين ايضا فيحتاج تخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته
المعين دون ساير الاوقات الى ثبوت مخصص آخر لتخصيصه والالزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر بلا مرجح فيعود الكلام في ذلك المخصص فاما ان لا ينتهي الى مخصص لا يكون نسبته الى
الضدين والى الاوقات والى التعلقين سواء فيتسلسل او يدور وكلاهما باطلان او ينتهي
الى المخصص المذكور وهو ايضا باطل لاستلزامه الايجاب واليه اشار المحشي بقوله والا اي وان
لم يكن الامر كذلك اي ان لم يتساو نسبة الارادة الى التعلقين او انتهى الى مخصص لا يكون
نسبته الى الضدين والى الاوقات والى التعلقين سواء بل يجب تعلقه الى احد الضدين
دون الآخر في وقت معين دون آخر فيلزم الايجاب المنافي للقدرة والاختيار هف واجيب عن ذلك

ورود

الاعتراض

الاعتراض بان وجوب الشي بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه لا يقال
لم تساو نسبة الارادة الى الضدين والى التعلقين والى الاوقات لكن نمنع الاحتياج
الى مخصص آخر وراء نفس الارادة فان الارادة بنفسها من غير احتياج الى امر آخر مرجح
مخصص لوقوع احد الطرفين المتساويين في وقت معين من الاوقات الا يرى ان الارادة
صفة من شانها صحة الفعل والترك يعني يصح منها ترجيح احد المتساويين على الآخر فيصح
التخصيص مع استواء النسبة قوله والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا الملازمة مسلمة لكن
استحالة التالي ممنوع وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وليس يلزم مما
ذكرنا وما يلزم مما ذكرنا ما هو ترجيح الارادة وقوع احد المتساويين على وقوع الطرف
الآخر وليس بمحال لانا نقول وقوع احد الطرفين المتساويين في وقت معين لا يخلو اما
ان يجب مع ارادته بحيث لا يمكن التخلف او لا يجب بل امكن وقوعه معه فان كان الاول
لزم الايجاب وان كان الثاني فلنفرض وقوعه معه مرة وعدم وقوعه مرة اخرى فان كان وقوعه
بمجرد تلك الارادة لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولما كان الترجيح بلا مرجح محالا
فهو اي الترجيح بلا مرجح يلزم ههنا من وجود ارادة بالمعنى المذكور اي صفة من شانها صحة
والترك ممتنع لاستلزامه الترجيح بلا مرجح المستلزم للترجيح بلا مرجح الذي هو بديهي الاستحالة
على ان نقول كما ان العقل يحكم بالبديهة باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجح كذلك يحكم باستحالة
وقوع الترجح بلا مرجح كذلك حكما ضروريا سواء كان ذلك المرجح نفس الارادة او المريد
او الموجب او المختار ولا فرق في ذلك بين المريد وبين الموجب وذلك ضروري والمنكر
مكابر لمقتضى بديهة عقله واما القول بان وجوب الشي بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
لانه فرعه فيرد عليه ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر فكانت كل واحد

هذا منها

مع المساواة امتناع فيهما يلزم منه ترجيح الارادة ووقوع
احد الطرفين المتساويين بلا مرجح
الفعل والترك قال المحشي الكلام في وجود تلك الصفة يعني
وجود صفة من شانها صحة الفعل

لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين الى ان يقال اذا لزم احد الارادتين ذات المريد
لم يكن له الارادة المتعلقة بجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل
والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة
واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر
ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي به انما يصح في القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وقد استوفينا
الكلام فيه في القادرية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها هو الاول وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع فلا يصح ان يخصص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع والتحقيق ان
المعلوم اما تصوري وهو ما يكون الصورة الحاصلة في الذهن تصورا واما تصديقي
وهو ما يكون الصورة الحاصلة منه في الذهن تصديقيا والعلم المتعلق بالمعلوم التصوري
لما كان صورته مع قطع النظر عن وقوعه ولا وقوعه من غير حكم عليه بانه واقع او ليس
بواقع فلا يوجب تخصيص احد الجانبين في احد الاوقات وان فرضنا تقدمه على المعلوم به لانه عام
للواقع وغيره فان تصورنا ماهيات الاشياء عام لها في حال وجودها وعدمها فلا يصح التخصيص
والترجيح بالوجود او العدم فلا يكون مرجحا فيكون الارادة غير العلم التصوري واما العلم
المتعلق بالمعلوم التصديقي تعلقا بالوقوع اي الحكم العلم بان احد طرفي المعلوم المقدور
واقع صادقا صحيحا ولا شك في ان الوقوع على رأينا فرع وجود الارادة المخصصة
المتأخر عن الشيء بمرتبة او مراتب لا يجوز ان يكون ناشئة فلا يكون الارادة نفس العلم التصديقي
ايضا فلا يصير مرجحا فعلم ان العلم مطلقا سواء كان تصورا او تصديقيا لا يصح ان يرجح شيئا
من الطرفين وبه يندفع قول الحكماء ان العلم نوعان احدهما انفعالي وهو مثال للمعلوم مطابق له

بحيث

بحيث اذا وجد في الخارج كانت عينه وعلمنا بالاشياء من هذا النوع والنوع الثاني فعلي
وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجدها وعلم الله تعالى
بمصنوعاته من هذا النوع لانه سبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون العلم سببا لوجودها
لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك تخلف صدورها عن علمنا
فعلم ان العلم التابع للمعلوم هو العلم الانفعالي لا العلم الفعلي لان المعلوم تابع له لكونه سببا
للمعلوم ووجه اندفاع قول الحكماء بما مر ظاهر اذ ما مر هو ان العلم اما تصور واما تصديق ونسبة
التصور الى طرفي المقدور على السواء فلا يكون سببا لاحدهما ووجود التصديق فرع وجود
المعلوم المتصدق فيكون متأخرا عن المعلوم والمتأخر عن الشيء لا يصلح ان يصير سببه يرد عليه ان
هذا انما يتم في العلم الحصولي دون الحضوري الذي هو عبارة عن حضور المعلوم عند العالم
وعدم غيبته عنه فان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي ولو سلم فلا نم عموم
التصور وانما يلزم ذلك لو كان نفس ذلك التصور تصور الشيء من حيث هو مع قطع النظر
عن الوجود والعدم واما تصور وجود الشيء وعدمه فليس بعام للواقع وغيره كما لا يخفى
وايضا لا نم ان التصديق بالوقوع فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي
معتبرا في القضية المعلومة المتصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او فعلية اي مطلقة
عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها ويعضده كلام الشارح العلامة
في شرحه للمقاصد حيث قال وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع
وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال او صورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة نعم
يرد على ما ذكرنا في بيان تابعية العلم للوقوع ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم
بالمصلحة كما ذهب اليه اكثر المعتزلة وليس ذلك العلم عاما للواقع وغيره فلا يرجح وقوع الفعل الا كما ٢٠

اى اثبات امر آخر وراء العلم للتخصيص والترجيح ولا تخلص عن ذلك الايراد الا بيان وجود فعل
يساوى طرفاه فى المصلحة فى كل وجه واثباته امر دونه خرط القتاد **هو الاول** انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب اى ولا مضطر فان قلت تفسير الارادة بهذا المعنى فاسد لانه يصدق على ما
ليس بمريد اتفاقا كالجماد مثلا فانه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب اى ولا مضطر فيلزم منه كون
الجماد مثلا مريدا اذ لا نعنى بالمريد على هذا التقدير الا ما ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب والجماد
كذلك قلت لا نم صدق معنى المريد على هذا التقدير على ما ليس بمريد اتفاقا كالجمادات فان محصل
هذا التفسير كون الواجب ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لان هذا التفسير تفسير لخاص اى ارادة
الواجب تع لا تفسير العام المطلق الشامل لجميع افراد الارادة فلا اشكال نعم يرد عليه
ان هذا المعنى اى كون الواجب ليس بمكره لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ
فلا يتقدم على ثبوت هذا المعنى وزيادته على ذات الواجب وكونه من الصفات الثبوتية هى ولكن
اريد ان يجاب عن هذا الايراد بان يقال ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وههنا كون
الذات بحيث يصدر عنه الفعل من غير اكراه وسهو وغلبة معنى الارادة فقط مع انه موافق للفلاسفة
فى نفى كون الواجب تعالى فاعلا على سبيل القصد والاختيار وقول بالايجاب لا يدفع الايراد
اذ ليس ههنا دليل دل على ان كون الواجب بالحيثية المذكورة صفة زايدة على ذات الواجب
قايمة بذاته حتى يصح عده من صفاته الثبوتية **هو الاول** ولو ش. لوقع الملازمة الواقعة فى
الشرطية المذكورة غير مسلمة عندهم اى عند القائلين بان ارادة الله تع فعل غيره امر به فانهم لا يقولون
بان المشية سبب لوقوع المراد ولكن الكلام ههنا وهو قوله لو ش. لوقع ليس مبنيا على مذهبهم
بل هو مبنى على التحقيق والتحقيق ان مشية الله تعالى وارادته وقوع امر يوجب وقوع ذلك الامر   قطعا م
كما هو مذهب اهل الحق يرد عليه ان المشية عند القائلين المذكورين قد يكون قطعيا وهى المتمنى

المشية

رتقدير الايجاب

بمشية التفخر الالاى وهى يوجب وقوع المراد عندهم قطعا وقد يكون تفويضيا ولا يلزم وجود المراد
معه ويجوز ان يكون المراد بها المعنى الاول فلا يكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا وايضا الشرطية   ههنا ه
المذكورة لا يجب ان يكون كلية وكيف فان المنطقيين صرحوا بان لفظ ان ولو واذا فى الشرطيات
المتصلة علامة الاهمال وعلى تقدير كونها جزئية لا يكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا تدبر
هو الاول اذ لجز الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه قيل عليه هذا الدليل انما يدل على مغايرة   قوله
اى الخبر للعلم المطابق لما فى نفس الامر بحيث الزوال اى التصديق اليقينى ولا يدل على مغايرته
للعلم مطلقا اى الشامل للتصور والتصديق اذ لا يمكن للمخبر اخبار ما لا يتصوره بوجه من الوجوه
لان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة نعم يرد عليه ان الشاك
فى النسبة الواقعة بين زيد والكتابة او متوهمها لو اخبر عن وقوع النسبة المذكورة بان يتلفظ
بزيد كاتب يحصل منه اخبار ما لا يتصور بوجه من الوجوه لان تصور وقوع النسبة
اولا وقوعها تصديق وان كان فى النسبة ليس له تصديق بوقوعها اولا وقوعها وكذا متوهمها
والتفصيل فى هذا المقام انا اذا حكمنا ان الانسان كاتب فقد ادركنا الانسان الموضوع و
الكاتب المحمول والنسبة بينهما المسماة بالنسبة الحكمية ووقوع النسبة المسمى بالحكم فتوجد المدركات
الاربع وهى الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم وهذه المدركات الاربع من حيث انها حاصلة
فى الذهن تسمى قضية وادراكات اربع متعلقة بتلك المدركات الاربع والادراك المتعلق بالجزء
الاخير من القضية وهو الحكم يسمى تصديقا وحكما ايضا كالمدرك والادراكات الباقية تصورات
هذا على ما اختاره متأخروا المنطقيين فالتغاير بين التصور والتصديق عندهم بحسب المتعلق
فان الادراك ان كان متعلقا بوقوع النسبة اولا وقوعها فتصديق والا فتصور فان كان
فى النسبة المخبر عن وقوعها مثلا لمخبر عن شئ لم يتصوره اصلا واما المتقدمون من المنطقيين

فذهبوا الى ان ادراك النسبة واقعة اوليست بواقعة يعم التخيل لانه ادراك وقوع النسبة
اولا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع
الا ان تلك الادراكات اي التوهم والتخيل والشك ليست على وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل
التخيل والتجويز والتردد وليس عندهم بعد تصور الطرفين الا ادراك النسبة التامة الخبرية على
وجه الاذعان وفي صورة الشك والوهم والتخيل هو مذهب عن في التصديق فالتصديق عندهم
نوع آخر من الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق فلو قيل كلام صاحب
القيل مبني على مذهب القدماء قلنا مسلم لكن ما لم يثبت صحة مذهبهم لم يثبت مدعاه كما لا يخفى
وفيه ما فيه على انا نقول انه اي الاستدلال على المغايرة بين مدلول الكلام والعلم بما تم لانه في شانه
تعالى والا لزم اما الجهل على الله تعالى او الكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا نقول هذا الاستدلال
منهم من قبيل قياس الغائب على الشاهد وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد كما تقرر في مظانه
واعلم ان هذا المقام الذي يظهر فيه الفرق بين العلم والمعلوم وبين مدلول الكلام الذي قصد
المتكلم افادته للمخاطب العلم به من مزال الاقدام تعرف به حدة الطبايع والاذهان والذي يخطر
بالبال ويظهر به جلية الحال وينفي ما في القيل هو ان يقال المعنى الذي هو عبارة عما علم العالم
وقصده القاصد نجده من انفسنا يعني اذا رجعنا الى انفسنا قد علمنا بحيث لا يجب ان يتغير بتغير
الالفاظ والعبارات المستفادة هو منها وكذا لا يجب ان يتغير بتغير مدلولاتها اي مدلولات تلك العبارات
الدالة هي اي مدلولات العبارات عليه فان قولنا زيد قايم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد
بالقيام الى غير ذلك كقولنا زيد متصف بالقيام وقام زيد الفاظ وعبارات مختلفة وتعبيرات عن معنى
واحد كان زيد عليه في نفس الامر والى به ولا خفاء في ان الغرض الاصلي والمقصود الكلي من تلك الالفاظ
والعبارات اعلام حال زيد في نفس الامر وكونه متصفا في الخارج بالصفة المخصوصة ولا شك

في ان

في ان اي انه المخصوصة التي تكون زيد عليها في نفس الامر والخارج لا يختلف باختلاف العبارات
المذكورة والالفاظ المشار اليها والمنكر لذلك مكابر لما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح
والانكار مكابرة وكذلك لا شك ايضا في ان مدلولات تلك الالفاظ التي هي صور ذهنية وصفت
تلك الالفاظ بازائها على ما اختاره المحققون دوال على الامر الخارجي الذي يكون تلك الصور كلها صورة
مغايرة في الذهن متعددة بتعدد الالفاظ فليس ذلك المعنى الذي هو حال من احوال زيد في
الخارج عين شيء من مدلولات الالفاظ التي هي تعبيرات عن ذلك الامر لتحقق الاختلاف في
مدلول اللفظ عند تحقق الاختلاف في اللفظ بخلاف ذلك الامر الخارجي الذي هو حال
زيد فانه لا يختلف باختلاف الالفاظ وغير المختلف غير المختلف لا غير هذا الكلام مبني على ما تقرر
عليه راي المحققين من ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية وان دلالة الالفاظ على
الصور الذهنية دلالة وضعية وان الصور دالة على الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة
وان دلالتها عليه دلالة طبيعية يرد عليه ان الصور الذهنية عين ذي الصورة بحسب الذات
والحقيقة لاتحاد العلم والمعلوم بالذات كما تقرر في مظانه والتغاير ليس الا بحسب الاعتبار
الوجودين الخارجي والذهني والتغاير الاعتباري غير كاف في اثبات اصل المدعى ثم نقول اذا
عرفت ان مدلول اللفظ مغاير للامر الذي يكون ذلك اللفظ تعبيرا عنه بالحقيقة فاعلم انا اذا شككنا في
وقوع النسبة بين زيد والقيام مثلا لا بد ان نتصور الاطراف لتلك النسبة وان نتصور النسبة
بينهما البتة لان الشك بالحقيقة ليس الا في النسبة فالشك في النسبة يستدعي تصورها وهو
يستدعي تصور الاطراف ولا نجد ان كل المذكور ذلك المعنى الذي يعبر عنه بقولنا زيد
قايم او زيد متصف بالقيام او زيد ثبت له القيام الى غير ذلك عند عدم قصدنا كل الاخبار
عنه ثم انه قد نقصد اي الاخبار عن ذلك الامر مع كونه شاكا في النسبة فنجد في ذلك

وذلك ح

المعنى بنفسه عالمه او نحو ايا من غير اذعان وقبول ومع عدم حصول التصديق وعلمه بوقوع
النسبة المذكورة فليس ذلك المعنى شيئا من التصديقات الظنية والجهلية والقطعية واليقينية فضلا
من ان يكون من العلوم اليقينية يرد عليه ان هذا الكلام على هذا التقدير لا يدل الا على مغايرة
للتصديق لا للعلم مطلقا والمقصود بيان المغايرة بين المعنى المذكور والعلم مطلقا فاين هذا
من ذاك وايضا يرد عليه ان كلامه مبني على ما ذهب اليه القدماء من المنطقيين من ان التصديق
نوع اخر مباين للتصور مغاير بالذات لا باعتبار المتعلق وصحة ذلك المذهب لم يثبت بعد
لا يقال هذا الايراد انما يرد على كلام المحشي على تقدير الحمل لا على ما يتبادر من عبارته لان كلامه
صريح في ان الشاك في نسبة اذا قصد الاخبار يجد ذلك المعنى مع عدم علمه بذلك اصلا يعني لا يحصل
منه صورة في ذهنه لا التصور ولا التصديق فيتحقق المغايرة الذي هو المطلوب في هذا
المقام لانا نقول لو كان مراد المحشي هذا الامر الذي ذكره ال لعاد كلامه بديهي الاستحالة فضلا
عن ان يفيد شيئا من المطالب لان وجدان المعنى بدون تصوره بوجه من الوجوه امر بديهي
الاستحالة فتنبه وتدبر واستفصح بالدين الذي هي مصاد الاوهام ومزلقة الاقدام والله
الموفق بالتحقيق وعليه التوكل وبه التوفيق **هو الاول** كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه
كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره
عند من يلومه بضربه فيتحقق معنى الامر ولم يتحقق الارادة فلا تكون هي نفس الامر كما زعمت المعتزلة
واعترض عليه بانا لا نم تحقق معنى الامر في الارادة المذكورة فانه لا طلب في هذه الصورة المخصوصة
حقيقة كما لا ارادة فيها ايضا فالموجود فيها انما هو صيغة الامر لا حقيقته فلا يدل الدليل
على المغايرة بين الامر والارادة والحق في جواب هذا الاعتراض ان يقال ان الالفاظ موضوعة
بازاء الصور الذهنية لا اولى الصور فصيغة الامر مثل قوله افعل كذا في مادة النزاع يعبر بها عن الصور

اى حاصلة

الآمر

اى حاصلة في طلب الفعل الجاري على النمط المذكور لان الامر موضوع لها لا لما في الخارج لو كان الامر كذلك
لما يعبر قسما من الانشاء الدال على الطلب ولما يصح تعريفه بطلب الفعل على جهة الاستعلاء لانا
نقول قد عرفت في الحاشية السابقة ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية بالوضع وهي دالة
على الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة دلالة طبيعية فيدل اللفظ عليه بواسطة فيصح تقسيم الانشاء
الدال على الطلب الى الامر وغيره وايضا قد عرفت ان الصورة عين ذي الصورة بحسب الذات والحقيقة
فيصح تعريف الامر بطلب الفعل على جهة الاستعلاء وانتفاء ذي الصورة لا ينافي دلالة الصورة عليه
ولا الاتحاد بينهما لا يخفى في ان هذه الحالة التي هي الصورة الذهنية اي الصورة الحاصلة في الذهن الذهن
من طلب الفعل متحققة في المادة المذكورة والانكار مكابرة وعدم تحقق الطلب لا ينافي تحقق صورته
الذهنية فان تصور الشيء لا يوجب وجوده مع انه لا ارادة فيها فلا تكون الارادة عين الامر صفة ه
هو الاول والدليل على ثبوت الكلام اي على ثبوت الصفة التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة
فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة جميعا معا صح يرد عليه ان هذا الدليل الذي ذكره
ههنا بقوله اجماع الامة وتواتر النقل الى آخره لو تم انما يدل على ثبوت تلك الاوصاف له تعالى واما
المغايرة فلا يفيدها منه **هو الاول** الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام قال الشارح
ان شارح العلامة في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان والاذعان بوجود الباري سبحانه وتعالى
وعلمه وقدرته وكلامه على التصديق بنبوة النبي صلعم بدلالة معجزاته لتصديقه لدعواه وتوضيحه
ان يقال ان اثبات الشرع موقوف على اثبات النبي صم نبوته وامر التبليغ والارسال وذلك ثبوت ه
موقوف على معرفة حقيقة المعجزة وانها مصدقة لدعوى الرسالة دالة على ان مدعي
الرسالة والنبوة في دعواه وتلك المعرفة موقوفة على معرفة ان الله تعالى موجود وانه فاعل بالقدرة صادق ه
والاختيار قادر على جميع الممكنات التبليغ والارسال والتكلم بالنسبة اليه تعالى امر ممكن

المخبر

وانه تعالى يستند اليه جميع ما وجد ويوجد بالذات وانه لم يخرق العادة في يد المتنبي فانه لو لم يكن
الامر كذلك يظهر الفرق عند الناس بين المعجزة والسحر ولم يتميز الكاذب عندهم واذا عرفت
ذلك فنقول لو توقف معرفة شي من الاحكام المذكورة على الشرع لزم الدور وبين الكلامين المذكورين
احدهما في التلويح والآخر في هذا الشرح للعقايد تدافع ظاهر وتناقض جلي لابد في التطبيق و
التوفيق بينهما من ارتكاب التمحل البعيد والتعسف القريب مثل ما ارتكب بعض الفضلاء بعد
ايراد سوال بقوله فان قيل صدق الرسول بالنسبة الينا موقوف على التصديق الله تعالى اياه وانه
اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص له تعالى فاثبات الكلام به يلزم به دور قلنا لان ان تصديقه له
كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه الدال على صدقه ثبت الكلام او لم يثبت ولو سلم فيجوز
ان يكون الكلام المثبت غير الكلام المثبت فلا دور وبهذا حصل التوفيق بين ما ذكر ههنا
وما ذكر في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان اه انتهى كلام ذلك البعض
ولا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام ان الكلام المذكور في التلويح على التوضيح الذي قررناه
لا يصير موافقا لما في شرح العقايد بحسب التوجيه الذي قرره بعض الفضلاء فانه ما لم يثبت امكان
التكلم لله تعالى عند العقل يمتنع الجزم بحقية الشرع والجواب الحق هو ما ذكرنا في صدر الكتاب في تحقيق
معنى المعجزة لكن لا يحصل منه التوفيق فتامل هو الاول من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو
التكلم لحصول الاستدلال هو ان الله تعالى متكلم ويعلم بالضرورة ان كل ما يثبت له المشتق يثبت
له مبدا الاشتقاق فثبوت المتكلم له تعالى قيام يستلزم قيام التكلم الذي هو مبدا الاشتقاق له تعالى وقيامه
به تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى لان التكلم به تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى قوله لان التكلم لا يتصور الا بالكلام
قايما بالمتكلم والكلام قايما بالغير لابد لنفي ذلك من دليل على انا نقول لو صح الدليل بجميع المقدمات لان لا يستلزم
ازدياد الصفات على الثمانية لان التكلم على تقدير المستدل امر والكلام امر اخر وثبوت التكلم له يوجب

ثبوتها

بعد ما ثبت ان الكلام قايم بذاته تعالى فيتعين ان تكون الصفات ثمانية [illegible]

الصادق عنه

ثبوتها معا له تعالى فتصير الصفات تسعة الثمانية المذكورة في الكتاب والتكلم ولم يقل احد والمعتزلة
يقولون ثبوت المتكلم لله تعالى ويعترفون بقيام المبدا او الماخذ به تعالى ولكنهم يأولونه ان المتكلم
بموجد الكلام فالماخذ القايم بالله تعالى هو ايجاد الكلام وهو ان تاويل المتكلم بموجد الكلام عدول
عن الظاهر ابتداء من اللفظ ومخالفة للعرف واللغة يرد عليه ان هذا افتراء على المعتزلة بلا اجزاء
فانهم نافون للصفات والقيام والثبوت كما تقرر فيما سبق ثم يقولون انه تعالى متكلم بمعنى الموجد
للكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به واما الكلام الذي هو متعلق الايجاد
فهو لكونه عرضا حادثا قايم بمحل حادث كساير الاعراض هو الاول ومع ذلك فهو قديم هذا
القول بقدم الكلام مع كونه مركبا من الاصوات والحروف هو قول الحنابلة واما الكرامية
فقائلون بحدوثه والكلام القديم عندهم هو الكلام بمعنى القدرة على التكلم كما تقرر في شرح
المقاصد ولما رات الكرامية ان بعض الشرائع جحود من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله تعالى هو الاول
وذلك فيما لا يزال هذا الجواب على مذهب الاشاعرة كابي سعيد ومن تبعه وملخصه ان الكلام
في الازل امر واحد حقيقي لا تعدد فيه ولا تكثر لا بحسب الجزئيات فليس في الازل الانقسام والتقسيم والاقسام
لان كل ذلك ملزوم للتعدد وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بل انما يتحقق كل من ذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات الى دونه فالجواب الحق عند الجمهور الاشاعرة من هذا الاعتراض
هو ان يقال ان عدم وجوده اي وجود الكلام بدونها اي بدون الاقسام التي هي الامر والنهي
والخبر والانشاء وغير ذلك انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو ان امتناع الانفكاك بين الكلام
واقسامه بحسب التعلقات الازلية والتكثر بحسبها لا ينافي وحدة الصفة اذ التكثر انما نشأ من
التعلقات والاعتبارات لا من نفس الذات ولا ينافي الوحدة بحسب الذات والحقيقة كالعلم

بعض

الاجزاء ولا الجسم

الذي يكون واحدا حقيقيا لا تكثر في ذاته ولا تعدد في حقيقته لا من حيث الاجزاء ولا من حيث
الجزئيات ومع ذلك له كثرة ازلية اعتبارية بحسب اعتبار تعلقاته بالمعلومات في الازل وليس هذا
الكثرة بمنافية لتلك الوحدة واعترض على مذهب الحدوث اي على مذهب من قال تعلقات الكلام
حادثة بان وجود انواع الكلام واقسامه على هذا التقدير ليس الا فيما لا يزال مع ان جنس الكلام
موجود في الازل فيلزم وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة تحته وهو محال بديهي البطلان
واجيب عن ذلك الاعتراض بان ذلك اي امتناع وجود الجوهر الجنس بدون وجود الانواع المندرجة
تحته انما يكون في الجنس والنوع الحقيقيين دون مطلقا وليس الكلام مع اقسامه كذلك الا يرى
انه صفة شخصية لا تعدد فيه اصلا بوجه من الوجوه كما وانما يعتبر كثرتها بحسب اعتبار كثرة تعلقاتها
فلا اشكال هو الاول بانا نعلم اختلاف هذه المعاني فان الامر الذي هو طلب الفعل على جهة الاستعلاء
من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو المركب التام المحتمل للصدق والكذب من حيث هو كذلك بخلاف
الكلام فان الامر من حيث هو امر لا يغاير الكلام الذي هو المركب التام لانه اي الامر كلام مخصوص
مندرج تحت مطلق الكلام وقسم من اقسامه ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق
انه زيد اذ لا يعتبر في مسمى زيد شيء من اوصافه الا التشخص المعتبر فيه جزءا او عروضا على اختلاف
القولين فيصير مسمى لفظ زيد بهذا الاعتبار اعم من زيد الكاتب وزيد العالم وزيد القائم فيصدق
على كل واحد منها انه زيد ولا يصدق عليه اي على زيد من حيث هو عالم انه زيد من حيث هو
عالم انه زيد من حيث كاتب للقطع بتغاير الحيثيتين يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية المسمى
لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب وزيد من
حيث هو عالم ومن حيث هو نائم ومن حيث قائم ومن حيث جالس الى غير ذلك من الاعتبارات اتفاقا
الى لا اتحاد ان تخصص فان اعتبرت باتحاد الاعتبارات يصدق كل واحد من الاعتبارات على الآخر

لان المراد

وان سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد

لان المراد بالصدق والحمل ليس الا اتحاد المفهومين المتغايرين في الذهن بحسب نفس الامر
فلا يصح النظير للنظرية **هو الاول** واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فجعل البعض
كالانشاء مثلا راجعا الى الآخر كالخبر كما فعله بعض المعتزلة ليس اولى من عكسه اي من جعل الآخر كالخبر
مثلا راجعا الى البعض كالانشاء مثلا فلم لم يجعل الخبر داخلا في الانشاء وجعل الانشاء داخلا
في الخبر الا هذا من باب الترجيح بلا مرجح يرد عليه ان وجه ارجاع الانشاء الى الاخبار كما فعله ذلك
البعض ظاهر واما ارجاع الاخبار الى الانشاء فما يابا العقل كل الاباء فمنع رجحان احدهما
قوله على الآخر منع لا يسمع الذهن القويم والطبع المستقيم ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين
الكل بمعنى كما ان الانشاء مستلزم للاخبار كذلك الاخبار مستلزم للانشاء امر غير بين ولا مبين
ولو ادعى مجرد جواز تحقق الاستلزام وامكانه لهو امر لا يضر ولا ينفع ولا يتقوى به المنع المذكور
اي منع الاولوية اذ للقائل المذكور ان يقول وجدنا ارجاع الانشاء الى الاخبار اولى فلذلك لك
علة ارجعناه اليه **هو الاول** كما اذا قدر الرجل ابنا له قائما بان يفعل كذا بعد الوجود واعترض
بان ما يجد من احدنا في باطنه هو عزم على الطلب وهو ممكن في نفسه وليس بسفه
واما نفس الطلب وحقيقته فلا شك في كونها سفها بل غير ممكنة لان وجود الطلب بدون
وجود من يطلب منه شيء محال لا يقال لو تم هذا يلزم منه ان لا يامر النبي عم بشيء من المامورات
اصلاه الشرعية اصلا ويلزم ايضا ان لا ينهينا عن شيء من المنهيات فيسقط التكليف بالنسبة الينا
وانه قطعي البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والامر الضمني الذي يتحقق في ضمن الصريح
والسفه هو الامر الصريح للمعدوم لاقتضائه ان المامور موجود دون الامر الضمني فانه لا
يقتضي المامور الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون امر الرجل المذكور امرا ضمنيا كامر النبي عم
ايانا لانا نقول الامر الضمني لا يتحقق الا في ضمن الصريح فحيث لا صريح لا ضمني بخلاف امر النبي عم

فانه امر من حضر عنده فسرى الى الغايب الموجود والمعدوم الذى سيوجد يرد عليه ان انقسام
الامر الى الصريح والضمنى واقتضاء احدهما وجود المامور حين الامر دون الآخر وعدم تحقق
الامر الضمنى الا فى الامر الصريح كل ذلك امر بين ولا مبين ونحن نحو را المنع حتى يقوم عليه
البرهان هو الاول لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم فان لفظ
القرآن يطلق على الكلام النفسى القديم وعلى المؤلف من الاصوات والحروف وكذلك لفظ كلام
الله تعالى ايضا يطلق عليهما بطريق الاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز كالقرآن الا ان
لفظ القرآن شايع الاستعمال فى الثانى اى اللفظ المؤلف من الاصوات واستعماله على الكلام القديم
النفسى القديم قليل وكلام الله تعالى بالعكس فان اكثر استعماله فى النفسى واستعماله فى المؤلف قليل
وايضا ففى تعقيب القرآن بكلام الله تعالى فى عبارة المص تنبيه على الترادف بين لفظى القرآن
وكلام الله تعالى يرد عليه ان التنبيه على الترادف انما يحصل اذا لم يمكن حمل العبارة على المعنى وليس الاخر
كذلك لجواز ان يكون لفظ القرآن موضوعا للمعنى الشامل للمخلوق والقديم كالمؤلف والنفسى
والقرآن موضوع لكل واحد منهما بطريق الاشتراك اللفظى او لاحدهما دون الآخر او
كان الامر بالعكس او يكونان موضوعين لمعنيين متغايرين بحسب المفهوم متساويين او بين
بحسب الصدق والحمل وغير ذلك من الاحتمالات فلا يتحقق التنبيه ففيه ما فيه هو الاول وانت
خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها يعنى ان الشارح بقوله وانت خبير اه ان قولهم اى قول
المعتزلة ان الله متكلم بمعنى ايجاده الكلام يخالف قاعدة اللغة فان معنى المشتق عندهم ما قام به مبدأ
الاشتقاق لا من اوجده كالمتحرك فان معناه عندهم من ثبت له الحركة لا من اوجدها فالعدول
عن الظاهر المتبادر بحسب العرف واللغة من غير احتياج وضرورة الى خلافه تكلف بعيد وتعسف
صريح لا يقال منشأ العدول امتناع التكلم والكلام على ذاته تعالى فلا يكون عدولا من غير ضرورة لانا
قيام

نقول

لانا نقول من اين حصل الامتناع وقد ثبت فى الكلام النفسى وما مع ثبوت الكلام بل مع امكانه
لا بد له للامتناع فلا ضرورة فى العدول يرد عليه ان هذا اول المسئلة والخصم لا يقول به
ولم يثبت بعد عنده وكذلك ما لم يثبت صحة ثبوت الكلام او التكلم لذاته تعالى ثبوتا بحسب نفس الامر تعالى
يجب ارتكاب التجوز فى المشتق اى لفظ المتكلم فقوله اى اذا عرفت ان مراد الشارح بقوله
وانت خبير ان قولهم يخالف قاعدة اللغة فنقول الصحيح فى قوله والاقبح اتصاف البارى تعالى
بالاعراض المخلوقة له تعالى يريد به الصحيح بحسب اللغة يعنى يصح ان يقال ان الله تعالى اسود وابيض
ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات
على الله تعالى بالاتفاق على اى معنى كان من المعانى يرد عليه ان قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا يابى بعد
عن هذا التوجيه كل اباء لان عدم اطلاق هؤلاء الالفاظ بالمعانى المذكورة لا لاجل تنزيه
الله تعالى عنها كيف فانه تعالى متصف بايجاد السواد والبياض والحركة وغير ذلك فى نفس الامر
فلا يكون منزها عنها بل عدم الاطلاق لعدم ورود اذن الشرع هو الاول يراد به الالفاظ
المنظومة المسموعة يرد عليه ان هذا التحقيق بالحقيقة جواب آخر لمتمسك المعتزلة لا تحقيق
جواب المص عنه لان جواب المص عنه على تقرير الشارح انما هو ان اتصاف القرآن بالكتابة به
والقراءة والسماع والحفظ وغير ذلك مجاز عقلى من باب اتصاف المدلول بصفة الدال
عليه بلا واسطة كاتصافه بالحفظ او بواسطة واحدة كاتصافه بالسمع او بواسطتين كاتصافه
بالكتابة ومدار التحقيق ان اتصافه بكل واحد منها حقيقة عقلية لان لفظ القرآن مشترك
بين المعنى الموجود فى ذاته تعالى والالفاظ المنطوقة المسموعة والمتخيلة والاشكال
المنقوشة او يطلق على الالفاظ والاشكال بالمجاز المشهور اللغوى فاين هذا من ذاك يرد
عليه ان عبارة المص تحتمل التوجيهين لكن بظاهرها انسب الى التوجيه الاول وبالحقيقة

هي جواب عن متمسك المعتزلة بالوجه الثاني فكان مراد الشارح ره هو ان جواب المص يحتمل وجهين
احدهما ظاهر والآخر تحقيقي واما كونه عبارة المص محتملة للتوجيهين امر بين لا يخفى على من له ادنى
معرفة باساليب الكلام ولو سلم فنقول يجوز ان يكون المراد من قوله وتحقيقه تحقيق الكلام في هذا
المقام لا تحقيق جواب المص فلا اشكال هذا ثم نقول والتفصيل الذي يستدعيه المقام هو انه لما
تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب مقروء مسموع محفوظ منقول الينا بالتواتر بين دفتي المصاحف
وليس تلك الاوصاف الا اوصاف الحادث فيجب ان يكون القرآن الموصوف بها حادثا بالضرورة اجيب
عنه تارة بان وصفه بالكتابة والقراءة والحفظ وغير ذلك مما يكون مخصوصا بالحوادث مجاز
عقلي من باب وصف المدلول بصفة الدال عليه بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر واجيب
تارة اخرى عنه بان الموصوف بالقراءة والسمع مثلا هو اللفظ المنطوق والموصوف بالحفظ
هو اللفظ والموصوف بالكتابة والنقل هو الاشكال المنقوشة وقد يطلق لفظ القرآن بالاشتراك
اللفظي او المجاز اشهر اللغوي على اللفظ بل على الكتابة ايضا فالمتصف بالصفات المخصوصة بالحوادث
هو الالفاظ والاشكال والمتصف بالقدم والازلية هو المعنى القائم بذاته تعالى الموجود خارجا حقيقة
ولا يلزم منه حدوث المعنى لان حدوث الدال لا يوجب حدوث المدلول فتامل وتدبر هو الاول
وخص باسم الكليم وقال بعضهم ممن منع سماع المعنى القائم بذاته ان موسى خص باسمه اي باسم
الكليم باسمه اي كلام الله تعالى بصوت من جميع الجهات على خلاف المعتاد وقال بعض الافاضل ومعنى
الوجه الاول انه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب على ما شان سماعنا هو الاول انما هو باعتبار
دلالته على المعنى قبل قوله باعتبار دلالته على المعنى مشعر بوجه التسمية ورعاية المناسبة بين المسمى الاول
والمسمى الثاني واعتبار العلاقة بينهما وهو يشعر بكونه اي كون لفظ كلام منقولا عن المسمى الاول الموضوع
له الاصلي الذي هو المعنى القديم القائم بالنفس الى الموضوع له الثاني الذي هو اللفظ الدال عليه ويشعر بان

لفظ الكلام لا يكون مشتركا اذ المشترك على ما هو المشهور هو المكتوب في الكتب المتداولة هو الذي
يكون معناه متعددا او لم يتخلل ههنا النقل يعني وضع ذلك اللفظ بكل من المتعدد من غير ملاحظة
المناسبة ورعاية العلاقة بينها ويكون ذلك الكلام ايضا مجازا عند استعماله في المنقول عنه الذي
هو اللفظ الدال عليه وهو يبطل بانكم لاستلزامه صحة نفي القرآن عن المعنى القديم بالذات
وهو محال عندهم والمستلزم للمحال محال وجوابه ان في النقل يعتبر هجر المعنى الاول وترك الموضوع
له الاصلي بالكلية ولا يكفي في كون اللفظ منقولا اعتبار العلاقة بين المعنى الاول والثاني ومجرد
رعاية المناسبة بين المعنيين لا تقتضيه اي لا تقتضي هجر المعنى الاول فلا يوجب النقل يرد
عليه انا لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح العلامة في تهذيب المنطق
هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا
فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه ولو سلم
فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا او بمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم
المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر
في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ
الوضع في قول الشارح ره وضعه لذلك يشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني والاعتبار الوضع
ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول لحقق نوعي وضع في المجاز غير منكر بل
المنكر كما حقق في موضعه ان اللفظ الموضوع له للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة
بينه وبين المعنى الاول مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام
على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة وقد يجاب عن اصل السؤال بان المعتبر في النقل هو ترتيب الوضع
ثانيا في وضع اللفظ المنقول اليه عن وضعه للمنقول عنه ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي الترتيب ولا يستدعي

تاخر الوضع اي تاخر وضعه للمنقول اليه عن وضعه للمنقول عنه حتى يكون لفظ كلام الله تعالى
بالنسبة الى الالفاظ منقولا اصطلاحيا او عرفيا عاما او خاصا واذا لم يتحقق النقل لا يكون مجازا
ايضا فلا يلزم شيء من المفسدة وفيه نظر لان في هذا الجواب الاخير نظرا لان اتمامه موقوف على
اتمام اثبات ان لا يكون بين الوضعين ترتيب وتقدم وتاخر واثبات عدم ترتب الوضعين في
لاحرزوره
الكلام بين امر دونه خرط القتاد وتشكيك للآخر ومحض التزامه للجواب عن اصل السؤال بل يكفي
منع هذا المعنى الاول كما فعلنا ه يرد عليه ان اتمام الجواب الثاني لا يتوقف على الاثبات المذكور
اذ لا يقع في مقام الاستدلال مجرد التجويز يكفيه نعم يرد على الجواب الثاني انه اصل السؤال على
كلام الشارح وفيه تصريح بالترتيب تاخر احد الوضعين على الآخر فلا يندفع بهذا التجويز على
انا نقول اعتبار العلاقة يستدعي الترتيب قطعا لكن تحقيقه يستدعي زيادة بسط في الكلام لا يليق
بهذا المقام ولا يكون له دخل في تحصيل المرام فتركناه مخافة من الاطناب في الاتمام هو الاول اسم
للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان لفظ كلام الله تعالى كان موضوعا او اسما لذلك
فقط ه
المعنى المتخصص والشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى للقطع بان ما قرأناه ليس
هو الامر القديم بذاته تعالى بل يلزم ان يكون المقروء مثله اي القائم بذاته تعالى بل يلزم ان لا يكون المنزل
على النبي عم بلسان جبرئيل عم كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما نقرأ الكل واحد منا ليس
الا عين القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عم اي المنزل عليه بلسانه فهو عين كلام الله تعالى
لا مثله وان كان لفظ كلام الله تعالى موضوعا او اسما للشخص القائم بذات الله تعالى بل الامر الكلي فقط
اي النوع المحقق في ضمن الكلام القائم بذات الله تعالى وغيره مما يكون منزلا على النبي عم وما قرأناه
ويقرأ او يلزم من ذلك ان يكون اطلاقه اي اطلاق كلام الله تعالى الموضوع للمعنى الكلي العام على ذلك
الشخص الجزئي الخاص القائم بذاته تعالى باعتبار خصوصه لا باعتبار عمومه مجازا لكونه استعمال اللفظ

في غير

في غير ما وضع له فيصح نفيه اي نفي الكلام باعتبار خصوصه عنه تعالى لانه لا يكون كلام الله تعالى
حقيقة وذلك ايضا باطل كاللازم من الشق الاول وانما قلنا لا باعتبار عمومه لان اطلاق
العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه لا يكون مجازا كما حققه الشارح العلامة
في المطول في بحث التعريف باللام وفي بحث الاستعارة فان اردت الاطلاع عليه فارجع
اليه وان جعل موضوعا بازاء كل واحدة من الخصوصيات باعتبار ملاحظة الامر العام المشترك
بين تلك الخصوصيات حتى يصير من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما فيصير جميع ما
الفرنه
ما قرأناه والمنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عم كلامه تعالى حقيقة ولا يصح نفي الكلام باعتبار
خصوصه عنه تعالى لكن يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة كما يتصف القراءة
والتلفظ بالحدوث حقيقة وذلك لان الكلام القائم بنفس الحافظ مثلا على تقدير المذكور
كلام الله حقيقة مع انه حادث لان المحل حادث وحدوث المحل يوجب حدوث الحال وذلك ايضا
باطل كاللازمين من الشقين الاولين اعلم ان اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما تصور ذات زيد
زيد ه
ووضع لفظ بازائه فيقال هذا وضع خاص الموضوع له خاص وقد يوضع له باعتبار امر عام
وذلك بان يعقل امر مشترك بين المشخصات ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من المشخصات
بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم منه الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فيعقل تلك
المشترك آلة للوضع ووسيلة اليه لا انه الموضوع له فهذا الوضع لمشترك كما مثلا اذا
فان الموضوع له ه
ا تعقل الواضع معنى هو ما كل مشار اليه مفرد مذكر وعين لفظ هذا بازاء كل واحد من
تلك الافراد المدركة اجمالا كان هذا وضعا عاما لان المتصور المعين عام وهو المشترك بين
تلك الافراد وكان الموضوع له خاصا لان الغرض هو ان الموضوع له كل واحد من خصوصيات
تلك الافراد لا المفهوم المشترك بينها وقد يكون الوضع عاما والموضوع كذلك كما اذا تصور معنا

وعين لفظا بازائه فهذا يسمى وضعا عاما لموضوع له عام كوضع لفظ الانسان لمفهومه واما
كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فمستحيل لما قيل ان الكليات يدل على مشخصاتها او ذلك
كاف في وضع اللفظ للمشخصات وليست المشخصات كذلك بالقياس الى كلياتها كما لا يخفى ورد عليه المحقق متين
التلبين ان الكليات يدل على مشخصاتها والاخر ان المشخصات ليست كذلك ممنوع ظ فالاولى احدهما
ان يقال واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما وان كان ممكنا في نظر العقل لكن لم يجد
بالتتبع والاستقراء هذا واذا عرفت انه لا صحة لشيء من الترديدات المذكورة فنقول لا مخلص
عن ذلك الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين النوع المتحقق في ضمن جميع الافراد وبين ذلك
الفرد الخاص القائم بذاته تعالى فلا يرد شيء من المحذورات المذكورة وهي اتصافه تعالى بالحدوث
حقيقة وصحة نفيه عنه حقيقة وكون ما قرأناه مثلا مثل كلام الله تعالى عينه يرد عليه ان الاطلاق
كلامه تعالى بهذا التقدير على الاشخاص القائمة بالنفوس البشرية ليس ظ مثلا باعتبار الخصوصيات
عند وعلى الكلام الخاص المرسل على النبي عم بلسان الملك يكون مجازا فيصح نفيه حقيقة وذلك بط بالاجماع
هو الاول وليس مرتب الاجزاء اي نفسه يشكل الفرق بين لمع ومليع ونظايرهما كعلم وعمل اذ لا
فرق بينهما الا بترتب الاجزاء اذ لا ترتب فيها فلا فرق بينهما يرد عليه ان ذلك الذاهب معترف
بعدم الفرق مطلقا فان حاصل الحقيقة ان كلامه تع صفة حقيقية بسيطة كساير صفاته
الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكره المحشي رح
هو الاول ويفسر باخراج المعدوم لم يرد به اي بلفظ الاخراج ما يتبادر منه بحسب الظاهر من معنى
اضافي اعتباري لا تحقق له الا بحسب اعتبار الذهن لانه لا يصلح ان يكون مبدأ التاثير بل المراد
به الصفة التي هي مبدأ للاخراج ومنشأ الاضافة ومظهر الاشياء ومصدر الاحكام كما
في ساير العبارات من الفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع وغير ذلك

فانا

فانها اي تلك الالفاظ وان كانت دالة على المعاني الاعتبارية التي هي نفس الاضافة والنسبة بحسب الظاهر
المتبادر لكن المراد ليس هو مدلولاتها الظاهرية بل المقصود والمراد بها مبدأ ما اي الامور المذكورة
اي مبدأ الفعل ومبدأ الخلق ومبدأ الايجاد وغير ذلك هو الاول وانه يمتنع قيام الحوادث
بذاته تع يرد عليه ان التكوين لو كان حادثا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تع وانما يلزم لو كان
التكوين الحادث قائما بذاته تعالى وليس كذلك لانه يجوز على تقدير حدوثه ان
يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من المعتزلة فان رد ذلك الايراد بما يجيء
من انه لو قام بالغير لزم كونه خالقا بنفسه ومكونا له وهو باطل كان ذلك رجوعا الى الدليل
والاولى الرابع فاتحد الدليلان اي الدليل الاول والرابع في جوابه اي جواب ذلك الايراد ان يقال
انه اي ذلك التجويز مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه اي بطلان
قيام صفة الشيء بغيره لم يتعرض الشارح العلامة له فلا يلزم اتحاد الدليلين هو الاول
لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه يرد عليه انه لو اراد بالجواز الجواز الشرعي فنقول ان
لزوم الجواز الشرعي من جواز اطلاق الخالق على الله تع بمعنى القادر على الخلق اي الملازمة المستفادة
من الشرطية المذكورة وهي قوله لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض ممنوع لتوقفه اي توقف ذلك الاطلاق على عدم الايهام
اي عدم ايهام النقص وعلى الاذن الشرعي بالاطلاق كما ثبت من ان اسماء الله تعالى توقيفية
وان اراد بجواز الاطلاق الجواز العقلي اي الامكان الذاتي فنسلم الملازمة المذكورة فان لزوم
الثالث الجواز العقلي امر محقق ومسلم عندنا لكن لا نسلم بطلان التالي اذ لا دليل على امتناع
وما نع عنه قال بعض الافاضل وفي كلام الشارح نظر لان القدرة انما هو على الخلق والايجاد
لا على نفس ماهيته اذ لا معنى له كما لا يخفى واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع

لتوقفه على علم الايمام والاذن ولزوم الجمار الفعلي مسلم ولا مانع عنه فمنشاؤه قوله التدبر
انتهى كلامه اقول كلام هذا الفاضل مبنى على ان الماهيات ليست مجعولة في انفسها وكلام
المحشي مبني على انها مجعولة فلا يكون منشأ كلام المحشي قلة التدبر هو الاول واما بتكوين مؤدي خ
آخر فيلزم التسلسل يرد عليه اي على اللزوم والملازمة التي هي مورد قوله لو كان حادثا فاما
بتكوين آخر او بغيره منع مشهور يعني لو كان حادثا لا يجب ان يكون بتكوين آخر حتى يلزم التسلسل
ولا بغير تكوين حتى يلزم استغناء الحادث عن المحدث والاحداث لجواز ان يحدث بتكوين هو
نفس ذلك الحادث المكون لا بد لنفي ذلك من دليل ومدار المنع على المقدمة المشهورة وهي
انه يجوز ان يكون تكوين التكوين عينه التكوين وقد اشرنا سابقا في الحاشية المعلقة
على قول الشارح واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة في بحث بيان
ان الله تعالى قديم بالذات الى حاله اي لذلك القول من البيان والى ما يرد عليه من الاعتراض اقول
تفريع ما اشار المحشي رح سابقا بطريق الاجمال هو ان المراد بالعينية ان كان هو العينية
بحسب الحقيقة يرد عليه ان التكوين قد يضاف الى التكوين الذي يتكون به ونعلم قطعا ان المضاف
غير المضاف اليه فكيف يصير عينه وان ارادوا بكونه نفسه عدم الزيادة بحسب الوجود الى آخ
فلم لا يجوز والتفصيل بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها هذا محصل كلام المحشي وقد عرفت
في شرح الحاشية المذكورة سابقا حاله وما عليه فلا نعيده فان اشتهيت الوقوف عليه فارجع
اليه ويمكن منع الملازمة المذكورة بان يقال لا نم ان التكوين لو كان حادثا لكان اما بتكوين
آخر او بغير التكوين لم لا يجوز ان يحدث التكوين اي يوجد بعد العدم ويستند وجوده بعد العدم
الى ذات المكون من حيث هي لا الذات الموجودة ولا الذات بشرط الوجود مثلا فنقول نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى ازلا لا يتعلق لوجود نفسه فيصير نفس التكوين موجودا بسببه لا بالامر

تقدم

تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس الذات والمؤخر وجودها ولا استحالة في سبق
ذات الشيء على وجودها فاحفظ ذلك الامر فانه فائدة جليلة ونكتة لطيفة تنفعك في مواضع
كثيرة ومحال شتى اي مختلفة يرد عليه ان الكلام المذكور للسندية ساقط عن درجة
الاعتبار لانا نعلم بالضرورة امتناع كون ذات الشيء مرجحا للوجود ترجيحا يوجب
ويستلزم فعلية الوجود ولو جاز ذلك لزم استغناء الحادث عن المحدث الموجود
فيسد باب اثبات الصانع وباب اثبات وجود الصفات الازلية وبالجملة مفاسده فيفسد د
اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى فاخرجه من صحيفة خاطرك وصحيفة عقلك ولا تنقشه في
لوح ذهنك حتى لا يوقعك في مضال الاوهام ومزال الاقدام هو الاول ومبنى هذه
الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كانه اراد بالادلة ما عدا الدليل الثاني لا يكون مبنا
على كون التكوين صفة حقيقية كما لا يخفى على المتامل فيه بخلاف الثلثة الباقية او بني الامر على
التغليب اي تغليب الاكثر على الاقل بان يحسب الاقل الى وصف يختص بالاكثر وهو ههنا
بناؤه على كون التكوين صفة حقيقية هو الاول ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى
القدرة والارادة والذي يخطر بالبال لتحقيق هذا المقال هو ان التكوين الذي يعبر عنه
بالفعل والايجاد والاحداث وغير ذلك هو المعنى الذي يجده في الفاعل المؤثر عند تصوره
من هذه الحيثية وبه يمتاز تميزا عرضيا او غير ذلك عن غيرها ويرتبط الفاعل بواسطة ذلك تاما ه
المعنى بالمفعول نوع ارتباط لا يكون له ذلك مع غير مفعوله وان لم يوجد المفعول بعد يعني
تحقق ذلك الرابطة والارتباط الخاص بين الفاعل ومفعوله لا يقتضي وجود مفعوله لجواز
ان يكون ذلك الارتباط ازليا مع كون المفعول حادثا بالزمان وهذا المعنى الذي يرتبط به الفاعل
بالمفعول ويتميز به الفاعل عن الاغيار ليس مخصوصا بالفاعل المختار بل يعم الفاعل الموجب ايضا

لتحقق ذلك المعنى بينه وبين مفعوله ايضا فيغاير ذلك المعنى القدرة والارادة لتحققه في
الفاعل الموجب دونهما بل نقول هو اي ذلك الرابط موجود ومتحقق في حق الواجب
المختار بالنسبة الى نفس القدرة والارادة لانهما معلولان للواجب تعالى وهو موجدهما و
مكونهما فيكون مرتبطا بكل واحد من القدرة والارادة بذلك المعنى الذي نجده في الفاعل
ويعبر عنه بالتكوين فكيف لا يكون ذلك التكوين الذي يعبر عنه بالايجاد وامثاله صفة
اخرى وراء القدرة والارادة مع كونه معنى يرتبط به الواجب بهما يرد عليه ان هذا المذكور
بتمامه مع كونه مشتملا على تعسفات قريبة وتمحلات بعيدة على تقدير تماميته لا يدل على ان
التكوين امر موجود محقق في الخارج امر اعتباري نسبي يتحقق بين المنتسبين على انا نقول
المعنى الذي به يمتاز الفاعل عن غيره اما بالفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور
بدون المفعول ضرورة واما صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى الارتباط بالمفعول الذي
لم يوجد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد موقوف على الدليل
ولا دليل منهم يدل عليه هو الاول والمكون حادث لحدوث التعلق او نقول المكون
حادث لكون تعلق التكوين في الازل بوجود المكونات فيما لا يزال فان التعلق الازلي
ليس الا تعلق بوجوده فيما لا يزال في وقت معين او زمان مخصوص وهذا التوجيه الذي
ذكرناه هو الانسب بالمتن من التوجيه الذي ذكره الشارح فان المناسب لتوجيه الشارح ان
هو هكذا او هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند التعلق فترك لفظ التعلق وذكر وقت الوجود
مشعر في الجملة بان حدوث المكون بحسب دخول وقت وجوده لا بسبب حدوث التعلق
كما لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام هو الاول وما يقال من ان العقل يتعلق وجود
المكون بالتكوين قول بحدوثه اي تكوين في جواب استدلال القائل بحدوث التكوين بحصول

الاستدلال

الاستدلال هو ان التكوين لو كان قديما لزم قدم المكونات كلها والتالي باطل بالضرورة
والمشاهدة فالمقدم مثله وحاصله اي حاصل الجواب عن هذا الاستدلال نقض اجمالي و
منع الملازمة في قوله لو كان قديما لزم قدم المكونات اي لا نم لزوم قدم المكونات من قدم
التكوين المتعلق به وكيف فان تعلق وجود المكون بالتكوين يستلزم حدوث المكون
اذ ليس ذلك التعلق الا نفس الاحتياج الى الغير او مستلزما له والاحتياج الى الغير هو نفس
الحدوث وقد يتوهم انه اي القول المذكور اعتراض على قوله السابق على القول المذكور
وهو قوله فان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم او لا فلا حاصله
اي حاصل ذلك الاعتراض ان الترديد الماخوذ في القضية المذكورة قبيح اذ مع تحقق التعلق
المذكور اي تعلق وجود المكون بالتكوين لم يتصور قدم المكون لان التعلق نفس الحدوث
او يستلزم الحدوث وليس في ذلك الاعتراض شيء مستحسن عند الطباع المستقيمة والقرائح المعوجة
لشيوع نظائره وشهرة امثاله في توسيع الدائرة واحاطته للاحتمالات العقلية لاظهار
البطلان على جميع التقادير المتصورة في بادي النظر الا انه اي الترديد المذكور يرد
ايضا في وجود العالم بين التعلق بذات الواجب في وجوده والصفات الازلية وبين عدمه اي
عدم التعلق بها حيث قال وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله او صفة من صفاته لزم
تعطيل الصانع وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدمه مع ان عدم تعلق وجود العالم بذاته
او صفاته امر ممتنع وبالجملة الترديدات الواقعة في المنفصلات التي يتركب عنها القياسات لا يجب
ان يكون بحيث جاز وقوع كل واحد من الشقوق الحاصلة منها كما يشهد به تتبع قياساته
تعالى من المنفصلات على انا نقول انه يجب ان يكون الجواب الذي وقع فيه الترديد المذكور
الزاما على من انه قائل بحدوث التكوين فالمقدمة التي ادعاها المعترض فاسدة وان كان

انه ما

كذلك في نفس الامر لكنها مسلمة عند الخصم فانه معترف بان التعلق بالواجب او صفاته الازلية
مستلزم لعدم المتعلق كما يدل عليه المقدمة التي اوردها في الاستدلال وهي انه لو كانت قديما
لزم قدم المكونات فلا يكون افساد المقدمة في نفس الامر مضرا لان الالزام يتم بمجرد تسليم
الخصم اياها وهو المطلوب هو الاول ومن ههنا اي ومن اجل ان المراد بالحادث عند
المتكلمين ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والمراد بالقديم خلافه اي ما لا يكون
مسبوقا بالعدم هو الاول وهو غير المكون عندنا جعل اي ذلك القول الذي ذكر المص
عقيب الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بعضهم من تتمة الجواب عن الاستدلال
المذكور وحمل ذلك البعض لفظ الغير الواقع في كلام المص وهو غير المكون على الغير المصطلح
عند اهل الحق وهو ما يمكن انفكاكه عما هو غيره كما مر وقال ذلك البعض مستدلا من جانب
المص على ان التكوين غير المكون وههنا اي التكوين غير اي غير المكون لصحة الانفكاك بينهما
وكيف لا فانه موجود في الازل بدون وجود المكون فلا يكون التكوين اضافة ممتنعة
الانفكاك عن المضاف اليه كالضرب الممتنع انفكاكه عن المضروب كما ادعاه المستدل حيث
قال انه لا يتصور بدون المكون كالضرب في الا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان اضافة ممتنعة
الانفكاك عن المضاف اليه لما كان غيرا بالنسبة الى المكون لامتناع انفكاكه في اي حين كونه
اضافة عن المكون وقد سبق انه غير ممتنع الانفكاك فلا يكون اضافة وليس ذلك التوجيه
الذي ذكره ذلك البعض بشيء موجه لان صحة الانفكاك التي ادعاها ذلك البعض ان اراد بها
صحة الانفكاك في جانب المكون بمعنى جواز وجود المكون فهي غير مسلمة خصوصا للخصم وكيف
لا فانه موجود بدون وجود المكون قلنا انه اول المسئلة فاثبات الدعوى به مصادرة
وان اراد صحة الانفكاك في جانب المكون بمعنى جواز وجود المكون بدون التكوين فذلك

بدون المضروب صح

التكوين بدونه صح

في الازل صح

قولهم صح

انما يصح

انما يصح اذا كان التكوين اضافة حادثة واما اذا كان صفة حقيقية قديمة فوجود المكون
بدونه بديهي الاستحالة لا يدعيه عاقل وذلك لان دعوى ان صحة الانفكاك في جانب
المكون موجودة متحققة في حالة الاضافة اي عند كون التكوين اضافة حادثة لا يصير
جوابا عن الاستدلال ولا يكون له دخل فيه بل هو موافق لمذهب القائل بحدوث التكوين
فلا يصح جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب يرد عليه ان جواب المص عن الاستدلال
القائل بحدوث التكوين لا يجب ان يكون الزاميا حتى يستدعي كون المقدمات المذكورة
فيه مسلمة عند الخصم بل لا يجب ان يكون في مقابلة الخصم او نقضا اجماليا لجواز ان يكون
نقضا تفصيليا والمذكور سندا فلو جعل قول المص من تتمة لم يلزم المحذور وفيه اي في كلام
ذلك البعض ايضا نظر لان قوله والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون مشعر بكفاية
امتناع الانفكاك في جانب واحد فقط لنفي الغيرية وليس كذلك لان عدم الغيرية لا يتم الا بالملازمة
اي من الجانبين ولا يكفيه اللزوم من جانب واحد فقط كالعرض مع المحل فانه يتحقق
امتناع الانفكاك بينهما من جانب واحد لامتناع تحققه بدون المحل مع انهما متغايران وكذلك
الصفة المحدثة مع الذات فان امتناع الانفكاك من جانب واحد متحقق بينهما مع انهما متغايران
بالذات كما ذهب اليه الحكماء فهذا المتقدم قد خفي عليه الضرورة التي يحكم بها عقول الصبيان
والمجانين ثم يناقش بان ذلك الصانع لا يجب ان يكون واجب الوجود بالذات لا مقتضى العاقل
فان العقل يجوز صدور العالم بهذا الوجه الاوفق عن الفاعل المختار الصادر عن الموجب وقد
استوفينا الكلام فيه مما سبق فلا يفيد ما يرد عليه ان دعوى الضرورة في امثال ذلك الموضع خروج
عن الاعتدال لانه مفض الى القول بان الحكماء من اولهم الى اخرهم لم يفرقوا بين الضروري وغيره
هو الاول بمعنى الانكشاف التام بتفسير الشارح العلامة بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية

استدلالا صح

الجواب صح

يدان

٤١

بالاتفاق كالعرض مع المحل يرد عليه ان الصفة المحدثة ليست الا من فعل فاحد التمثيلين بغير
لغو الكا لايخفى هو الاول لان الفعل غير المفعول قبل تحصوله بعد ان التكوين فعل والفعل يغاير
المفعول بالضرورة ويرد عليه المنع اما تفصيلا فلان التكوين ليس نفس الفعل بل مبداء ولو سلم
ان التكوين نفس الفعل لا مبداء فلانم كبرى الدليل لان الفعل لم يكن غيرا بالنسبة الا المفعول لامتناع
الانفكاك عن المفعول فانه لا يجوز ان تحقق الفعل بدون المفعول فلا يكون غيرا بالمعنى المصطلح واما اجمالا
فلان الدليل لو كان بجميع مقدماته صحيحا لزم منه المغايرة بين التكوين وذات الفاعل ايضا لان
الفعل كما يكون مغايرا للمفعول كذلك يغاير الفاعل بالذات والى هذا النقض الاجمالي اشار بقوله
ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وهو باطل عند المستدل
وجوابه اى جواب المنع المذكور اما عن منع الصغرى فبان يقال ان الكلام الزامى فان القائل
بالعينية اى بعينية التكوين المفعول يسمى كونه اى التكوين صفة حقيقية فلا يصح السند المذكور لتقوية
المنع عن الخصم فمنع المقدمة الصغرى من قبل الخصم القائل بالعينية مستندا بان التكوين مبداء
الفعل لانفسه مع كونه غير قائل به خارج عن قانون التوجيه لان الغرض اسكات الخصم لا اقامة
البرهان على المدعى المذكور يرد عليه ان سقوط السند لا يوجب اسقاط المنع التفصيلي اذا كان
مساويا للمنع وليس فيما نحن فيه كذلك فالمنع باق بحاله او للخصم ان يبدل كلامه هذا انما يتم اذا
كان التكوين زايدا في نفس الامر صفة حقيقية موجودة على حدة واذا ليس كذلك فليس كذلك ويمكن ان
يجاب عن المنع المذكور بان يقال يراد بالفعل مبداء الفعل فمحصول الدليل ان التكوين مبداء الفعل
ومبداء الفعل يغاير المفعول فلا يتجه المنع المذكور ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا لان المراد بالتكوين
مبداء الفعل والضرب انما يكون فعلا والمثال يجب ان يكون موافقا للممثل به بخلاف التنظير فانه لا يجب موافقته
للمنظر فيه تأمل واما الجواب عن المنع الاخرين فاشار بقوله وقد عرفت انفا في الحاشية السابقة جواب
النقض

التسليم

التسليم الاول بل الثاني ايضا وبيانه ان يقال ان المانع او لا منع تغاير الفعل مع المفعول مستندا الى ان
الفعل يمتنع انفكاكه عن المفعول وقد عرفت ان امتناع الانفكاك سببا ليس الا من جانب احد امتناع
الانفكاك من جانب واحد لا ينافي الغيرية كالعرض مع المحل وثانيا ادعى التغاير بين الفعل والفاعل
ولا يخفى عليك ان تغاير الفعل مع المفعول لا يوجب تغايره مع الفاعل ولم يتمسك الناقض بغير
ذلك الوجه فلا يتم النقض والجواب الذي اختاره المحشي هو انا نختار التغاير بين الذات والصفة
ولا محذور فيه لان المراد بالصفة الصفة المحدثة فان كلامنا ليس الا فيها يرد عليه ان الجواب عن التسليم
الاول كلام على السند وهو لا يسقط المنع فقد ثبت مزلقة الاقدام هو الاول متفقا
عن الصانع اذ الاحتياج اليه اى الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد ولما لم يكن التكوين
زايدا على ذات الممكن بل كان عينه لما ثبت الاحتياج يرد عليه ان هذا انما يتم اذا ثبتم اذا لم يكن الماهيات
انفسها مجعولة وانه ليس كذلك هو الاول اقدم منه القدم اما ان يراد به معنى لغوي وهو الدوام فالمعنى
انه معنى قوله انه اقدم منه اى ادوم منه واسبق منه اذ العالم حادث زماني والله تعالى ازلي واما ان يراد
بالقدم معنى اصطلاحي وهو عدم المسبوقية بالعدم وذلك بان يلاحظ لزوم قدم العالم لزوما
كالواجب اذ العالم على تقدير كون التكوين نفسه كان مستندا الى نفسه من غير احتياج الى المؤثر والمستند
الى الذات من غير احتياج الى امر اخر يجب ان يكون قديما كالباري تعالى فالمعنى حاصل معنى قوله اقدم
من العالم انه اقوى قدما منه واولى به لانه تعالى قديم بدون التكوين بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين
لا بوجوده وان كان ذلك التكوين عينه هو الاول دليل على كونه تعالى قادرا فاعلا مختارا
وذلك يعلم بالضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام الممكن
اوفق الوجوه الممكنة واكملها بالنسبة الى العالم فلمناسبته للمبداء الكامل من جهة الكمال اوجبه
اى العالم بهذا الوجه الكامل الاوفق المبداء الكامل التام لان الفعل يجوز صدور العالم بهذا الوجه الاوفق عن الموجب
الفعل

فانه ح

والايجاد ح

فليس كذلك ح

من العالم انه اقدم

والنمط البديع ح

قد مر

بالذات كما ذهب اليه الحكماء فهذا المذهب قد خفي عليه الضرورة التي يحكم بها عقول الصبيان
والمجانين نعم يناقض بان ذلك الصانع لا يجب ان يكون واجب الوجود بالذات لاحتمال الوسائط
فان العقل يجوز صدور العالم بهذا الوجه الانيق عن الفاعل المختار الصادر عن الموجب وقد استوفينا
الكلام فيه فيما سبق فلا نعيده ثم يرد عليه ان دعوى الضرورة في امثال ذلك الموضع خروج عن
الاعتدال لانه منقوض الى القول بان الحكماء من اولهم الى آخرهم لم يعرفوا بين الضروري وغيره
قوله الاول بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان شرح العلامة بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية
مصدر المبني للمفعول بمعنى كون الشيء مرئيا مدركا محسوسا بالبصر لا الادراك بالبصر والاحساس
وذلك لان الانكشاف صفة المرئي دون الرائي واما الرؤية اذا كان مصدر المبني للفاعل فانه
صفة للرائي لانه معناه احساس الشيء وادراكه بالبصر ولا يكون صفة للمرئي فعلم ان الرؤية بمعنى
الانكشاف مصدر المبني للمفعول وانما فسر الرؤية بذلك لان الخصم انما يدعي المانع عن الرؤية من
جانب المرئي والتفسير المذكور يفيد تاكيدا في رد ما ذهب اليه الخصم اقول يمكن ان يقال تفسير الرؤية
بالانكشاف تفسير باللازم اذ الانكشاف لازم للاحساس بالبصر وصح هذه النكتة التاكيد مرعية
قوله الاول بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك هذا اي كون
الشيء بحيث لم يحكم العقل عند تخيله بامتناع تحققه ولا بوجوده هو الامكان الذهني وهو اعم من
الامكان الذاتي لتحققه في الممتنع بالذات الذي خفي امتناعه على العقل او كان معرفة امتناعه كسبيا
فليس الامكان العام بمحل النزاع اذ الخصم قائل به اي بامكان رؤيته بهذا المعنى وانما النزاع في الامكان
الخاص الذاتي بل في الامكان الوقوعي الذي هو عبارة عن الاستعداد اقول الظاهر ان الخصم انما يعرف
به عند تصور ذاته تعالى على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة المذكورة في الشرح بهذا الاعتبار
والا فتصور الواجب بالذات بعنوان انه موجود وجعل الحكم بتعلق الرؤية به ممتنعا في نظر العقل

فاما

١٣٩

ذلك مر

فاما يتمسك بدليل عقلي او لم يتصور للعقل الحكم به قوله الاول ضرورة انا نفرق بالضرورة ما
بين جسم وجسم وعرض وعرض يرد عليه انه ان اريد ان الفرق يحصل برؤية البصر فمعنى انا
اي الاجسام والاعراض بصر مرئية فهو اول المسألة فذكره في دليل اثبات الرؤية مصادرة
على المطلوب بمعنى جعل الدعوى جزء الدليل وذلك لان المطلوب رؤية الاجسام والاعراض والمذكور
في الدليل على التقدير المذكور هو ايضا وان اريد ان الفرق يحصل بسبب استعمال البصر في المبصرات
بمعنى انا نستعمل البصر في الاجسام والاعراض وبواسطته تمييز العقل بينها ويفرق لا بمعنى ان
المفروق مرئي محسوس مسلم لكنه لا يفيد المطلوب ولا يحصل به المقصود لان كون الرؤية اي
استعمال البصر واسطة في تمييز الاشياء لا يوجب كونها مرئية لانا نفرق بواسطة حس
البصر بين الاعمى والاقطع مع انهما غير مرئيين لكونهما عدميين لدخول العدم في مفهومهما
لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق الذي لا محيص عنه هو ان حصول الفرق
بين الكثرة بمدخلية البصر يعني بمجرد ان البصر له دخل في حصول الفرق لا يقتضي كون المفروق
مرئيا مبصرا فعلى التقدير الثاني لم يحصل المطلوب وعلى التقدير الاول يصير الدليل عين المطلوب
يرد عليه ان الدليل بالحقيقة تفصيل للمدعى والتفصيل يصح جعله دليلا للمجمل او جزء الدليل
كما يقال هذا انسان لانه حيوان ناطق وقد تقرر ذلك في علم المنطق ويمكن ان يجاب عنه ايضا
بان المسألة بديهية وما توهمه المورد انه استدلال عليها هو تنبيه وتفصيل لها فلا مانع تفصيل
فلا يلزم المحذور قوله الاول اذ لا رابع تشترك بينها يرد عليه ان التحيز المطلق الشامل للتحيز
بالذات والتحيز بالتبع ووجوب الوجود بالغير والمقابلة اي كونه مقابلا للرائي وكذا المخلوقية
وامتناع العدم بالغير بل الامور العامة الشاملة للواجب والجوهر والعرض او الاخيرين
كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها الحدوث كالكثرة فانها مشتركة ايضا بينهما اي الجوهر والعرض

امور

كالنكتة المذكورة في الشرح فلم لا يجوز ان يكون العلة المشتركة للحكم المشترك واحدا من تلك
الامور لا بد لنفي ذلك من دليل فان قلت علية الامور العامة ان صلحت للواجب والممكن كالمفهومية
والمذكورية ومطلق الوجوب والقدم الزماني والوحدة يستلزم صحة رؤية الواجب لتحقق الحكم
عليه من الواجب تعالى فلا ضرر في النقض بها على انا نقول لا يجوز ان يكون العلة المشتركة شيئا
من الامور العامة سواء كان شاملا لجميع الاقسام اي الواجب والجوهر والعرض او كان مخصوصا
بالممكنات وذلك لانا اي العلية لامور العامة يقتضي صحة رؤية المعدومات لتحقق الامور العامة
فيها مع انا جازمون من غير شائبة الوهم بامتناع رؤية المعدومات واستحالتها قطعا قلت
لم لا يجوز ان يشترط علية الامور المذكورة بشيء من خواص الموجود والممكن حتى لا يشمل الواجب
والمعدوم ويعم الجوهر والعرض لا بد لنفي ذلك من دليل يرد عليه ان المراد بالعلة متعلق
الرؤية والخصوصية والعدم والمعدوم لا يصلح ذلك فتعين الوجود المطلق وسيجيء في الشرح
تفصيل ذلك فاعرضنا عنه هو الاول والامكان عن عدم ضرورة الوجود وايضا يمكن ان عبارة ه
يقال لا يجوز ان يعلل الرؤية بالامكان المشترك اذ لو عللت بالامكان المشترك بين الموجود
والمعدوم لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق علة الرؤية التي هي الامكان فيه ووجوب تحقق المعلول
عند تحقق العلة والا لزم التخلف وهو ممتنع بالضرورة وفيه نظر لجواز ان يكون العلة هو الامكان
المشروط بشيء من خواص الموجود الممكن كما مر فلا يتحقق في المعدوم يرد عليه ما مر في الحاشية
السابقة فليتأمل هو الاول ولا مدخل للعدم في العلية لان علية الشيء للشيء عبارة عن التاثير في
الشيء الثاني وملزوم له فيجب لا محالة اتصاف العلة بالتاثير ولا خفاء في ان التاثير صفة اثبات
وامر وجودي واتصاف الشيء بالامر الوجودي فرع وجود ذلك الشيء المتصف به اي فههنا
فذهنا وان خارجا فخارجا اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور وجود شيء منه اصلا فلا يجوز ان يتصف

به اي

به اي بالتاثير الذي هو الوجودي العدم الذي هو المعدوم ولا يجوز ايضا ان يتصف
ان بالامر الذي الوجودي ما هو مركب منه اي من العدم مع غيره لان المركب من العدم
معدوم بالضرورة كالعدم كذا افاده السيد المحقق والسند المدقق الشريف الجرجاني
في شرح المواقف يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الامكان او العدم شرطا لمؤثرية
المؤثر خارجا عن المؤثر ولا يلزم منه انعدام المؤثر فلا يمتنع الشرطية اي كون الامكان
او العدم شرطا فلا يتم بالدليل المذكور المطلوب ولا يحصل منه المقصود يرد عليه ان
ان كلام السيد في شرح المواقف استدلال على نفي جزئية العدم بالنسبة الى العلة قال
صاحب المواقف والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة اي المؤثر فاستدل عليه السيد
الشريف رح بقوله لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه ولا شك
ان الدليل المذكور مثبت لما ادعى هو عليه من نفي الجزئية ولا يتوجه عليه ما اورده ثبوت ه
ما اورده المحشي رح هو الاول ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية يتوقف على كون
الممكن شرطا او من خواص ه
الشيء من خواص الواجب مانعا فلا يكون ذلك الامتناع على تقدير تحققه منافيا لما ادعيناه
من الامكان الذاتي فان امتناع وجود الشيء كالرؤية لعدم شرط او وجود مانع لا يكون الا
امتناعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي بل هو قسم منه لان الممكن بالذات
ان كان معدوما كان ممتنعا بالغير وان كان موجودا كان واجبا بالغير واذا تقرر ان الامكان
الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير فنقول لو امتنع رؤية الله تعالى بسبب انتفاء شرط هو كون الشيء
من خواص الممكن او بسبب وجود مانع هو كون الشيء من خواص الواجب لا يمنع ذلك الامتناع
الصحة المطلوبة اي صحة رؤية الله تعالى هي امكانها الذاتي هو الاول ثم لا يجوز ان يكون
خصوصية الجسم والعرض الى اخره قال المحشي هذا القول من المجيب جواب لقوله اي القول

المجيب

اى القول المعترض والواحد النوعى قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام الذى اورده المجيب
هو ان متعلق هذه الرؤية المتعلقة بالشىء امر واحد مشترك فى الواقع بين الجواهر والاعراض
كما صرح به فى آخر هذا القول بقوله فمتعلق الرؤية هو كون الشىء له هوية ما وهو المعنى
بالوجود واشتراكه ضرورى وهذا اى الكلام الذى كان حاصله ذلك لا يدفع الاعتراض
المذكور عن الطريق المذكور وتحقيق كلام المحشى فى هذا المقام بحيث لا مزيد عليه هو
ان اصل الدليل تمثيل وهو عبارة عن بيان مشاركة جزئى لجزئى آخر فى علة الحكم ليثبت ذلك
الحكم الثابت للجزئى الثانى للجزئى الاول لاجل الجزئى الاول يسمى اصلا والثانى فرعا والمشترك
علة وجامعا وليس المراد بالعلة ههنا السبب المستلزم لوجود الحكم والجامع انما يفيد ذلك
اذ ثبت عليه الحكم والعمدة فى اثبات العلية الطرد والعكس المسمى بالدوران وجودا وعدما اى كلما
وجد الجامع وجد الحكم وكلما عدم عدم والسبر والتقسيم المسمى بالترديد وهو ايراد اوصاف الاصل
وحصرها والغاء البعض وابطاله بتعيين الباقى للعلية لكن المذكور فى الدليل والسبر والتقسيم
فنقول التمثيل فيما نحن فيه ان الممكن هو مرئى وسبب الرؤية وعلية الوجود الواجب الذى هو فرع
فى مبحثنا هذا مشاركة للممكن الذى هو اصل فيه فى ذلك السبب الذى هو الوجود بالضرورة فالرؤية
او صحتها المعلولة الثابتة للاصل الذى هو الممكن ثابتة للفرع الذى هو الواجب فهذا معنى
ان يقول الرؤية حكم مشترك بين قسمى الممكن والحكم المشترك لا بد له من سبب واحد مشترك والامر
المشترك بينهما الوجود والحدوث والامكان والتحيز المطلق دون وجوب الوجود بالغير وامتناع
العدم بالغير والمخلوقية والمقابلة بل الامور العامة كلها وما يصلح ان يكون سببا للرؤية من
بين تلك الامور ليس الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن كما يكون مشتركا بين الجوهر والعرض
وبذلك ثبت صحة الرؤية الواجب تعالى وانما قلنا ان غير الوجود لا يصلح للسببية لان غير الوجود

اما عام

محصول ف

[illegible]

اما عام للموجود والمعدوم ونسبته للرؤية وصحتها يوجب صحة الرؤية المعدوم واما غيره
فلا شك فى اعتبار العدم فى مفهومه كالامكان والحدوث والامتناع بالغير وغير ذلك والعدم
لا يصلح للتاثير وكذا ما يعتبر فيه العدم وفيه نظر لانا لا نم ان الواحد المشترك لا بد له من سبب
واحد مشترك فان الواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة فانها قد يعلل بالشمس وبالنار لم
لا يجوز ان يكون الرؤية المذكورة ايضا كذلك بكونها فى الجوهر علة وفى العرض اخرى ولا
يكون ذلك السببية مشتركا بين الواجب والممكن حتى لا يلزم كون الواجب مرئيا لا بد لنفى
ذلك من دليل ولو سلم فلا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض اذا لم يكن عاما مشتركا بين الموجود
والمعدوم بل كان مخصوصا بالموجود ويعتبر فيه العدم فان التحيز والوجوب بالغير والمخلوقية الامر
من الصفات العامة مع انه لا يعتبر فيها العدم وايضا لم لا يجوز ان يكون المؤثر او السبب المستلزم
هو الوجود بشرط امر عدمى يتحقق فى الممكن ولا يتحقق فى الواجب لا بد لنفى ذلك ايضا من دليل
فالجيب عن الاعتراض الاول اى المنع الاول ما حاصله ان المراد بالعلية متعلق الرؤية
وهى فى الممكنات امر مشترك بينهما وهو كون الشىء له هوية ما وهو المعنى بالوجود ولا خفاء
فى انه مشترك بين الواجب والممكن لكان غير القبيح اياه الا اذا ثبت ان متعلق الرؤية
المشتركة بين الواجب والممكن علة موجبة او مستلزمة للرؤية او صحتها والا لما استقام
التمثيل بوجوب تحقق جامع مشترك فى التمثيل كما عرفت واثبات ان الوجود المشترك
الذى هو متعلق الرؤية سبب للرؤية او صحتها لم يتصور الا بالترديد المذكور بانه
يقال الرؤية او صحتها امر وجودى مشترك فلا بد لها من سبب موجب مشترك وهو
اما الوجود او الحدوث او الامكان او غير ذلك من المذكورات لا سبيل الى شىء منها سوى
الوجود وهو مشترك بين الممكن والواجب فتعين رؤية الواجب او صحة رؤيته تعالى وهو

المط ويرد عليه ما مر من الاعتراضات المذكورة من غير انه فاتح وايضا نقول لو كان امر
او مستند بالعلة متعلقا بالرؤية ولكن من تحصيل اصل المقصود واشتراك متعلق الرؤية
بين الواجب والممكن بحصل الاستغناء عن مؤنة كثيرة من المقدمات المذكورة في الاستدلال
ويستلزم المستدرك التعرض لرؤية الجوهر والعرض والمقدمة القائلة في الاستدلال
المذكور هي قوله انا قاطعون برؤية للاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين
جسم وجسم وعرض وعرض وكذا يستلزم المستدرك التعرض الضمني لاشتراك الصحة
اي اشتراك صحة الرؤية بينهما اي بين الجوهر والعرض وانما قيدنا التعرض بالضمني لان
المستدل لم يصرح بدعوى اشتراك الصحة لكن اشار اليه بقوله ولا بد للحكم المشترك وكذا
يستلزم المستدرك التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الذي هو صحة الاشتراك
في العلة والمقدمة القائلة بهذا الاستلزام هي قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل نقول
سائر المقدمات المذكورة في تحديد العلة ايضا مستدركة اذ يمكن ان يقال اولا ابتداء انا
بعيد لا بد رك هذه الاهوية بالضرورة وهو امر مشترك بين الواجب والممكن هذا نهاية تحرير
كلام المحشي في هذا المقام وهو يغنيك عن اصغاء ما قيل ويقال فيه وبه يظهر جواب الايراد الذي
انا اوردته على كلام المحشي في الحاشية التي تلك الحاشية خامسها وفي الحاشية التي تلك الحاشية
رابعها ولا تغفل **هذا الاول** انما يدرك هذه الاهوية ما يرد عليه ان مفهوم الهوية المطلقة
امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل نقول صدق تلك المقدمة يستلزم احد الامرين
اما وجود الكلي من حيث هو كلي في الخارج ممتازا عن المشخصات والاشخاص امتياز الجسم
الخارجي واما صحة رؤية المقدمات الخارجية لان تلك الهوية المشتركة التي هي متعلق الرؤية
ان كانت موجودة في الخارج لزم الامر الاول وان لم يكن موجودة فيه لزم الامر

الثاني

الثاني وكلاهما مستحيلان قطعا بل الحق ان المرئي بالحقيقة حين نرى شبحا من بعيد ليس
الا خصوصية الموجودية اي التشخص الخارجي من الموجود في الخارج لكن عدم ادراكنا بتفاصيل
بتفاصيل ما فيها من الاعراض من المقادير والاشكال والالوان والحسن والقبح وغير ذلك وغاية
ما في الباب انه لو لم ينكشف عند الحس انكشافا تاما وذلك لا يخرج عن الجزئية وكيف وان
صدر المحسوسات المبصرات لا تنقطع الا في القوة الجليدية فلو كان المرئي كليا يلزم انطباع
الكليات في الآلة الجسمانية المادية الجزئية ولا يقبله عقل واذا عرفت ان متعلق الرؤية
هو الخصوصية فنقول لعل تلك الخصوصية لها مدخل في تلك الرؤية فلا يلزم صحة الرؤية
بالقياس الى الواجب تعالى ثم اعلم ان هذا الدليل الذي ذكر لاثبات صحة الرؤية على التحرير
بعينه في صحة الملموسية مع ان الحكم متخلف لامتناع كون الواجب ملموسا بالعقل والنقل واتفاق
العقلاء اما جريان الدليل فلانا نقول انا قاطعون بلمس الاعيان كالحار والبارد والرطب
اليابس والصلب اللين والخشن والملساء والاعراض كالحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة والصلابة واللينة والخشونة والملاسة ضرورة انا نفرق باللمس بين جسم وجسم كالحار
والبارد وبين عرض وعرض كالحرارة والبرودة ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما
الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع مشترك بينهما لا سبيل الى الثاني ولا الثالث
فتعين الاول وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يلمس من حيث تحقق العلة
الصحيحة وهي الوجود هذا معنى قول المحشي ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية
على ما لا يخفى والله اعلم بالصواب **هذا الاول** والمتعلق بالممكن ممكن يرد عليه ان المتعلق
بالممكن لا يجب ان يكون ممكنا لانه قد يكون ممتنعا بالذات وذلك انما يكون اذا كان الممكن ممتنعا
بالغير كعدم العقل الاول فانه يستلزم عدم الواجب بالذات لان العلة التامة والمعلول كالمتكلم

لانتقطيع خ

لان ما يلزم من الممكن هو

مثلا زمين في الوجود كذلك يكونان متلازمين في العدم لما تقرر في موضعه فيصح ان يقال
ان انتفى وانعدم المعلول كالعقل الاول مثلا انعدم العلة التامة كالمبدا الاول الذي
هو واجب الوجود بالذات قوله العلة قد يمتنع عدمه اشارة الى انه لا يستدعي
ذلك التعلق بالممكن امكان المعطوف الذي هو انتفاء المبدا الاول مع امكان المعلق
به الذي هو انتفاء العقل الاول اذ لا يترجح وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته والترقية
اي في صحة ذلك الكلام وعدم استدعاء امكان الملزوم المعلق به امكان اللازم المعلق هو
ان التعلق والارتباط اي الاتصال الواقع في الشرطية المذكورة ليس الا بحسب التحقيق اللزومي
وتحقيق ذلك ان مؤدى الشرطيات الكلية مثلا هو انه كلما تحقق المقدم تحقق التالي الا انه يتصور
اذا امتنع وجود المقدم بدون وجود التالي سواء امتنع وجود التالي اولا فلذلك لم
يحصل القياس الاستثنائي المركب من الشرطية المتصلة ولا ينتج الا من وضع المقدم
ورفع التالي ولم ينتج رفع المقدم ووضع التالي لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم
كما تقرر في علم المنطق وسواء كان التالي المقدم والتالي ممكنين كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او ممتنعين كقولنا ان كان زيد فرسا فهو صاهل او مقدم ممتنع والتالي
ممكنا او بالعكس كقولنا ان انتفى العقل انتفى الواجب وان انتفى الواجب انتفى العقل ولم يجوز تركيبها
من مقدم صادق وتال كاذب لامتناع استلزام الصدق الكذب بخلاف العكس كقولنا ان
كان زيد فرسا فهو جسم ولا يكون ذلك التعلق والارتباط بحسب الامكان والتجويز العقلي حتى
يكون مؤديا بالامكان المقدم امكن التالي فلذلك صحت الشرطية في المقدم الممكن والتالي
الممتنع اذا كان بينهما لزوم وامتناع انفكاك كما مر فلا يثبت المعلق الذي هو الرؤية
التعليق المستفاد من الاية فان استقر مكانه فسوف تراني هو الاول وقد اعترض عليه

بوجوه

الابصار
بوجوه الاول منها ان موسى عم حين قال رب ارني انظر اليك لم يسال الرؤية و
بل طلب العلم الضروري بوجوده تعالى فلفظ الرؤية مجاز عنه ولا محذور فيه لان العلم الضروري
لازم الابصار واطلاق الدال على الملزوم على اللازم شايع كثير الاستعمال الا سيما استعمال
رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه عم قال اجعلني عالما علما ضروريا وهذا تاويل
ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين واجيب بان الرؤية وان استعملت
للعلم لكن النظر الموصول بلفظ الى في قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل استعماله للعلم بعيد جدا لا ينفق
في الرؤية يعني لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى الابصار لكانت النظر المرتب عليه
بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد جدا او مخالف
للنقل قطعا فلا يترك النص بالاحتمال ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بالدليل ولا دليل ههنا
فوجب حملها على الرؤية بل على تقليب الحقيقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب
في ارني للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حمل الرؤية المطلوبة ههنا على العلم الضروري اما اولا فلانه
يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل يعني طلب العلم الضروري
لمن يخاطبه ويناجيه من المناجاة غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر
ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابقه السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا العلم
الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا كذا افاده السيد الشريف
في شرحه للمواقف ويرد عليه ان المراد بارني هو طلب العلم بهويته الخاصة والجهل بها لا ينافي
العلم الضروري بوجوده تعالى بوجه كلي والخطاب والمناجاة على تقدير تسليم استدعائه العلم
الضروري لا يقتضي الا العلم الضروري بوجوده تعالى بوجه ما لا العلم بهويته الخاصة كمن
يخاطبنا من وراء الجدار ولم نشاهده بعد فانه يعلم وجودنا بالضرورة مع انه لم يحصل له العلم

بها

بهويتنا الخاصة وكذلك معرفتنا بالنسبة اليه عند عدم المشاهدة يرد عليه انه ان اراد
بالعلم بهويته الخاصة بها من حيث العموم والاجمال لا من حيث الخصوص اى على الوجه
الكلى لا على الوجه الجزئى فهو حاصل لمن يخاطب شخصا بالنسبة اليه وذلك ضرورى واتفاقى
وان اراد العلم بها من حيث الخصوص اى على الوجه الجزئى فهو لم يحدث فى المخلوق الا بطريق
بل هو نفس الاحساس ولما كان الاحساس منحصرا فى الخمس اى الاحساس بالبصر والشم والذوق
واللمس والسمع وما عدا الاحساس بالبصر من تلك الخمس مستحيل بالنسبة الى الله تع فالحصر المطلق
فى طلب الابصار وهو المط هو الاول ان كانوا مؤمنين روى ان موسى عم اختار قومه سبعين
رجلا من خيار المؤمنين برسالته وكالحا بهم وذهب بهم الى جبل الطور وسال عن
الرؤية حتى يسمع الله اياهم انك لن ترانى فلا عذر لمن عبدة العجل وهم اى عبدة العجل
الذين طلبوا الرؤية وقالوا اى العبدة لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم من ذلك
الرؤية انهم اى السبعين المختارين الذاهبين معه الى الطور كانوا مؤمنين لكن ارتدوا
وكفروا اى بعد ما آمنوا فلا اشكال على المعتزلة اصلا ولتوضيح المرام فى هذا المقام هو ان
نقول ذهب الجاحظ واتباعه الى ان موسى انما سأل الرؤية لاجل قومه حيث قالوا
ارنا الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى
ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وفيه نظر لان الطالبين رؤية الله ان كانوا مؤمنين
بموسى عم مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من طلب ... بعد ما جرى
من الاحوال والاهوال والالام بعد الطلب والجواب وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تع
والمعتزلة تحيروا فى هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لم يعلموا استحالة الرؤية وظنوا
جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عم فى الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تع

ليكون

العلم بها

العلم

لانهم ح

ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين
بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فافترقوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عم الرؤية
الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يتعلقوا لو اضاف الى انفسهم لرآه لتعلق قدرة الله تعا وكل
ذلك خبط لان السائل القائل لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين
عند سؤال الرؤية سمعوا جواب الله تع وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور
منهم عدم تصديق موسى عم فى الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال الجهر بهم على تقدير
امتناع الرؤية الا ان يطلقوا ايضا والسائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى عم بالمعجزات
فعدم قبولهم من السبعين اولى هذا اهم اصل اولى هذا اهم اصل الاشكال الوارد على المعتزلة
فحصول دفع هذا الاشكال على وجه اشار اليه المحشى رح هو ان موسى عم لما راى المنكرين لم يصدقوه
بمجرد قوله ولم يحصل لهم معرفة بحقيقة دعواه ولم يذعنوا بما اخبره باظهار معجزاته اذ لم يعترفوا
ولم يعتبروا وان علموا انه حق مع جميع ما جاء به وذلك لتعنتهم وعنادهم ولم يكن له قوة معاونتهم
فى الجواب ولم يأذن الله له ان يحرمهم فلم يبق لهم طريقا اخر لهدايتهم فسأل الله ان يهديهم باسماع
قوله لكن لما امتنع سماع كلام الله عليهم من غير واسطة للكفر والضلال اختار من قومه سبعين
رجلا مؤمنا حتى سمعوا كلام الله عليهم من غير واسطة لن ترانى فيخبرونهم به بالتواتر واختار
عدد سبعين لحصول التواتر من اخبار السبعين بالاتفاق فان القائلين بتعيين عدد التواتر
لم يقولوا باكثر من سبعين عددا مع انهم اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى كفاية خمسة وذهب بعضهم
الى اثنى عشر وبعضهم الى عشرين وبعضهم الى اربعين وبعضهم الى سبعين ومنهم من لم يشترط
فيه عددا واشتهار فالظاهر انه اختار لذلك حصول التواتر بخبر سبعين فكان قول المحشى فعلم انهم
ارتدوا وكفروا اى بعد الايمان اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره هو ان موسى عم لم يكونوا

عنده

معيناً

مؤمنين فاين وجد سبعون فاجاب بان السبعين المختارين كانوا مؤمنين حين السؤال لكنهم
ارتدوا بعد ذلك وانكروه وهذا غاية ما في تحرير دفع الاشكال الذي اشار المحشي بقوله
ولا اشكال اصلا يرد عليه ان الحاصل بالقرائن في العادة المخصوصة انما هو العلم باسماع
اللفظ واسماعه واما ان ذلك من قبل الله تعالى فلا دليل عليه الا كلام موسى عم وهو
غير مقطوع عند المنكرين فلا يحصل المطلوب فيصير السؤال عبثا هو الاول والجواب منع
هذا الاشتراط اه قال سعد الملة والدين التفتازاني للمعتزلة شبه عقلية ونقلية فالعقلية
اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة
كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة
ولكان في جهة وحيز ضرورة ولكان الرائي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضا فيكون متبعضا — ولكان جوهرا او عرضا ح
متجزيا ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر معه في الجهة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية
الشيئين دفعة لا يتعقل الا كذلك واما لا معه فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو
ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع
من الادراك يخلق الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء فدعوى الضرورة فيما نحن فيه الجسم — نازع
الغير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا نم في الغائب لان الرائيين مختلفان — بالماهية
واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم نعم للمعتزلة ان يقولوا انا اعنا
انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق
به تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عندنا كالمبصرات الجسمانية اذ لا نجد ذلك عندنا
انه لا يجد ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الآخر من الرؤية المخالفة لها بالحقيقة والماهية
واللوازم والشروط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا مسماة بالعلم الضروري ولم نسمها — تلك المخالفة

الرؤية

الرؤية ح كذا في شرح المقاصد هو الاول كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها
ويرد عليه ان عدم مدح المعدوم لعل انه عما هو اصل الكمالات والمدائح اعني الوجود واشتماله
على معدن كل نقص واحاطته منشأ كل نقصان اعني العدم واما الموجود فيمدح بنفي الرؤية
وان لم يجز رؤيته فان قلت لا يمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات لا يرى ولا يمدح
بنفي الرؤية مع انه يمكن الرؤية كما ان الاصوات والروائح لا يمدح بنفي رؤيتها مع امكان
رؤيتها قلت عدم تمدح بعض الموجودات كالاعراض بنفي رؤيتها لكونها مقرونة بامارات
الحدوث وسمات النقص واثار النقصان فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بالنسبة اليها بخلاف
الصانع العالم الواجب الوجود فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله فادرج عدم
نفي الرؤية في اثناء الكلام بنفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على سمات العظمة والجلال
كقوله تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل
عليم لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والحق ان امتناع
الشيء لا يمنع التمدح اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما
اي اتخاذ الولد والشريك في حقه تعالى فلم لا يجوز ان يكون الرؤية ايضا كذلك اي يكون في — واتخاذ الولد ح
ذاتها ممتنعة ونفيها عنه مدحا له تعالى كالشريك لا بد لنفي ذلك من دليل فما لم يثبت ذلك لم
يثبت ذلك لم يصح الاستدلال المذكور في الشرح اعني قولهم لو امتنعت الرؤية لما حصل
التمدح بنفيها هو الاول لو كان العبد خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ولقائل ان يقول
هذا الدليل منقوض بالكسب يعني يجري عليه الدليل والحكم يتخلف اما جوابه ان الدليل فلانا
نقول ان العبد لو كان كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان مباشرة الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل لما قررتموه فالملزوم مثله فيمتنع الكسب على العبد

ايضا كالخلق واما تخلف الحكم فلان العبد كاسب عندكم والجواب منع الملازمة ودعوى الضرورة
في استدعاء المباشرة بالقدرة والاختيار العلم التفصيلي فان ايجاد الشيء غير مسموعة وليست
تلك الدعوى كدعوى استدعاء الفعل الاختياري العلم التفصيلي فان ايجاد الشيء بدون معرفة
فيه بالتفصيل امر ممتنع بخلاف الكسب فانه يكفيه العلم جملة وملاحظة ما فيه بطريق الاجمال
والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود فلا يتحقق الا بمعرفته
تفصيلا بخلاف الثاني فانه ليس افادة الوجود بل هو مباشرة امر يخلقه تعالى وقصده فيكفيه العلم
الاجمالي يرد عليه ان المنع كما يتوجه على مقدمات دليل الناقض يتوجه على مقدمات هذا الدليل فلو منعت
لا تخلص عنه الا بعد باثبات الفرق بين الخلق والكسب واثباته امر دونه خرط القتاد ودعوى
الضرورة في بيان الفرق لا يوجب الزام الخصم كما لا يخفى على المتأمل على الاول بل لو سئل
عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم تلك السكنات المختلفة التي تشتمل عليها الحركة وتفاصيل الحركات السريعة
والبطيئة التي تشتمل عليها الحركة المخصوصة مع ان العلم بالشيء لو حصل في الذهن لكان العلم به اي
بان العلم بذلك الشيء حاصل في الذهن بعد التوجه اليه والالتفات وجدانيّ قطعي الحصول فان كل
عاقل يرجع الى الوجدان يعلم معلوماته ويميزها من المجهولات من غير فكر وترتيب مقدمات وبه اي
بما قررناه يندفع ما يقال يجوز ان يشعر الذهن بشيء تفصيلا ولا يشعر بشعوره بها اما وجه الاندفاع
فظ لان الشعور بالشعور بعد التوجه قطعي الحصول وكذلك يندفع ما قيل يجوز ان يشعر الذهن
بتفصيل الشيء لكن لا يدوم ذلك الشعور للذهن بل يزول بسرعة فلا يجده عند الرجوع الى
الوجدان واليه اشار بقوله او لا يدوم وجه الاندفاع هو انه لو حصل الشعور بالتفصيل لزم
الشعور به بعد التوجه اليه في حال المباشرة مع انه لا يجده بعد التوجه في حال المباشرة ايضا بل
يمكن ان يقال حصول العلم بالتفصيل لبعض الناس من العادية كما لا يخفى على الاول اي على حكم على ان
المتفات

ليس هـ

اصل خ

ما مصدرية

بل الخلق يرجع الى الخلق فكان اثبات خلق الله اعمال العباد
والالات او ان يحمل على الاضافة على الاستغراق هـ

ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير ينبغي ان يجعل هذا المصدر اي العمل بمعنى المفعول
اي المعمول دون المعنى المصدري الذي هو التأثير والايجاد والايقاع ليصح تعلق الخلق
به فان متعلق الخلق هو المتأثر الموجود دون نفس الايجاد والتأثير فانها امر اعتباري انتزاعي
لا تحقق لها في الاعيان فلا يصح ان يصير اثر الشيء ثم ينبغي ان يحمل الاضافة اي اضافة العمل
الى ضمير المخاطب بمعونة المقام وقرينة سوق الكلام على الاستغراق فلا يفيد الآية ان جميع ما
ينسب الى العباد فهو بخلق الله تعالى الا يرى ان لفظ المعمول يعم بعض الاشياء التي توجد بخلق
الله تعالى بالاتفاق لكن يكون لحركة العباد دخل فيه لكونها معدات بالنسبة اليه مثل السرير
فان وجوده بخلق الله تعالى لكن يطلق عليه لفظ المعمول بالنسبة الى النجار ايضا بالنسبة لان حركات
النجار معدات بوجوده فلو لم يكن للاضافة فيه للاستغراق يجوز ان يراد بالخلق امثال
ذلك المعمولات دون كلها فلا يتم بالآية المذكورة المقصود وهو ان الله تعالى خالق لجميع افعال
العباد بل الآية لا تشتمل في مادة النزاع واما اذا كان لفظ ما في قوله تعالى تعملون الخ موصولة
فهي عامة وهنا بمنزلة قوله والله خلقكم وجميع معمولاتكم من الاوضاع والحركات والمعاصي
والطاعات وغير ذلك وبالجملة حمل لفظ ما في الموصولة وارتكاب حذف الضمير العائد في الصلة
اقل تكلفا من حمل لفظ ما على المصدرية لان التكلف في الاول حذف الضمير فقط وفي الثاني
حمل المصدر على المفعول وحمل الاضافة على الاستغراق وكلاهما خلاف الظاهر مع ان ار
حمل لفظ ما على ما المصدرية يرد عليه ان الفاظ المصادر كالضرب والعمل والفعل يطلق
على التأثير الذي هو امر اعتباري مسمى بالمعنى المصدري وقد يطلق ويراد بها الاثر المترتب عليه
كالالم الحاصل من تأثير الضرب كما حققه السيد الشريف الجرجاني في بعض تأليفاته ولا خفاء في المعنى
الثالث وهو عين المتنازع فيه فلا يجب حمله على المفعول لان ان يقال المعنى الثاني هو عين المفعول لانا

وما تعملون هـ

لج هـ

تأثير هـ

نقول

المفعول الذي وقع عليه ذلك الاثر لانفس ذلك الاثر ولا نم ان ارتكاب حذف الضمير اقل تكلفا من
حمل الاضافة على الاستغراق بقرينة المقام بل نقول حذف الضمير اشد كراهية كما يشهد به التتبع
في العلوم العربية هو الاول افمن يخلق كمن لا يخلق وقد توجه الآية بالحمل اي حمل لفظ الخلق
المذكور فيها على خلق الجواهر قالت المعتزلة مضمون الآية هكذا افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها
لكنه اي التوجيه المذكور خلاف الظ هو الاول والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون
خالقية العبد كخالقيته تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي يخلق الله تع ويمنعون كون
الخلق مناطا لاستحقاق العبادة ان اريد به مطلق الخلق سواء كان اليا او غير اليا فان
الخلق الذي يكون مشروطا بالاسباب والآلات في نفس الامر بحيث يمتنع تحققه مع انتفاء
الاسباب والآلات لا يكون مناطا لاستحقاق العبادة عندهم ويسلمون ذلك ان اريد به الخلق
الغير المفتقر الى الاسباب والآلات لكن لا يثبتون فعلك الخلق الغير المفتقر ويمنعون ايضا ورود
الآية السابقة اي افمن يخلق كمن لا يخلق في ذلك المقام اي مقام التمدح بالخالقية ولو قيل معنى
الآية هكذا افمن يخلق الاشياء من غير مادة ومدة ومن غير احتياج الى الشرط والاسباب والآلات
كمن لا يخلق كذلك لكان له وجه هو الاول لبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر
اختياري البتة بالنسبة اي المكلف بمعنى انه يصح ان يوجد العبد المكلف بالاستقلال والقدرة
والاختيار فان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده قادرا عليه لم يصح عقلا ان يقال
له افعل كذا اولا تفعل كذا وكذلك يبطل التأديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من
لا يستقل بايجاد فعله هو الاول والمدح والذم والثواب والعقاب وقد يجاب عن ذلك الاستدلال
وهو قوله لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم والثواب والعقاب بمنع الملازمة ويقال يجوز
ان يمدح الشيء ويذم باعتبار محليته لا باعتبار فاعليته حتى يشترط فيهما الاستقلال بالقدرة والفعل

والاختيار

والاختيار كالمدح بالحسن اي كان يمدح الشيء بحسنه وسلامته من الآفة والذم بالقبح اي كان
يذم الشيء بقبحه وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لهما لا باعتبار التأثير فيهما يرد عليه ما قيل
ان هذا انما يصح اذا لم يكن المدح مدحا استحسانيا والذم ذما اعتراضيا واذ ليس كذلك فليس
كذلك وايضا الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية كسائر العاديات المترتبة
على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم فهو اي كل واحد من الثواب والعقاب فعل الله تعالى
وتصرف له اي مما يعلم هو نفسه ولا يعلمه غيره فيما تصرف في امره هو اي ذلك الامر خالق
حقه فانه مصلحة لا يعلم غيره وما يحصل ذلك انه لا يصح ان يسأل عن لميتهما بان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما
كما لا يصح ان يسأل من لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار بان يقال لم خلق الله الاحراق
عقيب مس النار ولم لم يجعل ابتداء او عقيب مساس الماء يرد عليه ان هذا انما من جانب
اهل الجبرية النافية لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا
بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال
بل لمرجح هو بمحض خلق الله تعالى هو الاول اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تعالى كن فان
الله تعالى اجرى عادته فيما اراد ان يوجد شيئا وشاء انه يصير الشيء موجودا ان يقال
اي اجرى عادته ان يخاطبه ويقول له كن اي حصل موجودا فيكون ذلك الشيء اي يقع ويصير
موجودا فلا يبعد ان يراد بقول المص وحكم ذلك هذا الامر الذي هو خطاب كن هو الاول
اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام يؤيده اي يؤيد بان القضاء بمعنى الفعل
فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات الفعلية الراجعة الى الفعل بالحقيقة فان صفات
الله تعالى قد يكون فعلية اي راجعة الى الفعل وقد يكون كلامية اي راجعة الى القول وقد لا يكون

ای قادر

او الاسباب والآلة للعبادة

ولم يتعقلها خ

نسخه

كذلك وليس صفة ذاتية ان لم يدخل في مفهومها سلب والا فصفة سلبية كالسلام اي ذي السلامة
عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه السلامة وبه السلامة
اي هو معطي السلامة في المبدا والمعاد فيكون صفة فعلية وقيل معناه ما يسلم على خلقه قال الله تعالى
سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة كلامية وهو خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس
من مواقف الالهيات من شرح المواقف واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها وافعالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان
يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
الازلية وهي مبدا فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر
عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة
ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى كلامه
فعلم من ذلك ان القضاء عند اهل الحق هو من الصفات الذاتية دون الصفات الفعلية
كما حمله الشارح لكن لما سبق ذكر الارادة في المتن حيث قال وهي كلها بارادته فالتعبير ان
تعبير القضاء به اي بالارادة ههنا اي في قول المص وقضيته يؤدي الى التكرار فلذلك حمل الشارح
ههنا على المعنى اللغوي قال المحقق التفتازاني في التلويح القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا
والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء القضاء عبارة عن وجود
جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها منفصلة في الاعيان بعد حصول الشرايط انتهى ولم يحمل القضاء على المعنى الذي افاده

كلامه

في التلويح

ذكره

في التلويح ايضا لئلا يؤدي الى التكرار مع قول المص وحكمه فان القضاء على ما في التلويح
اشارة الى خطاب التكوين كما الحكم هو الاول والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
قيل عليه هذا ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته
تعالى اذ لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله باعتبار ذاتها وحقيقتها اما عندنا فلان الرضاء عندنا
عبارة عن ترك الاعتراض عما من شانه صحة الاعتراض عليه وغير التكوين من الصفات بحيث
الذات ليس من شانها صحة الاعتراض عليه واما عند المعتزلة فلان الرضاء عندهم نفس الارادة
لا يتعلق بالشيء الا من جهة الايجاد او من جهة الاعدام وهذا امر بين يشهد بصحته الرجوع
الى الوجدان الصحيح بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة او بمتعلقها وهو اي بمقتضى
تلك الصفة او متعلقه المقتضي ولا يكون تعلق الرضاء به من حيث الذات والحقيقة بل
من حيث انه مقتضاها او متعلقها فالتمكن مثلا مرضي من حيث انها متعلق القضاء او مقتضى
الرضاء وليس بمرضي في نفسه من حيث الذات بدون ذلك الاعتبار ولا مشاحة فيها فالجواب
اي الجواب عن الاعتراض المذكور في الشرح وهو انه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء
بالكفر والرضاء بالكفر كفر بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان الرضاء به من حيث الذات
لا مطلقا اذ لو لم يكن الرضاء به من حيث ذاته بل يكون الرضاء به من حيث هو مقتضي اي من
حيث هو انه متعلق الرضاء فليس بكفر فمحصول الجواب انه لو اراد برضاء الكفر الرضاء به من
حيث ذاته فالملازمة التي ادعاها المعترض ممنوعة وان اراد مطلقا فبطلان التالي ممنوع
والملازمة مسلمة وانت خبير بان الرضاء القلب بفعل الله تعالى اي التكوين بل يتعلق صفة بوجود
شيء او عدمه ايضا كالرضاء بالفعل لما لا ستر في صحته ثم تقول انت خبير ايضا بان الرضاء
بها يتعلق صفة بشيء كتعلق القضاء والقدرة والارادة بايجاده ولذلك يستلزم الرضاء بالمتعلق
اي الرضاء

فما كفر

الارادة في

الامر

امر والرضاء بالجاد

اى بمتعلق الصفة التى هى القضاء من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من
سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة ولما كان الرضاء الاول اى
الرضاء المتعلق بالفعل وتعلق الصفة بمنزلة الاصل والمنشأ للرضاء الثانى اى الرضاء المتعلق
بمتعلق الصفة والرضاء الثانى بمنزلة الفرع للرضاء الاول اختار الشارح هذا الطريق
فى الجواب عن الاعتراض المذكور فان جواب الشارح بالحقيقة منع للملازمة المذكورة
فى كلام المعترض مستندا بان القضاء ام والكفر اثر والرضاء باحدهما اى القضاء لا يوجب
الرضاء بالاخر اى الكفر الذى هو المقتضى وذلك لا يكون خارجا عن قانون المناظرة ولا منافيا
لمقتضى العقل غاية ما فى الباب ان يكون لذلك الاعتراض جواب وذلك لا يوجب والجواب
الذى ذكره الشارح وما ذكره المجيب من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الواجب وقد عرفت جوابه
وهو ان مراد الشارح هو ان الرضاء بتعلق القضاء ولا شك ان تعلق القضاء يصح ان يصير
متعلقا للرضاء فلا يكون قوله والصواب اه فى محله فليتأمل وتدبر فانه دقيق
حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى شرح المقاصد وخالفت
المعتزلة فى الشرور والقبائح فزعموا ان الله تعالى يريد من الايمان وان لم يقع لا الكفر وان الكافر ه
وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف ارادته
والظاهر انه لا يعبر عن ذلك رئيس قرية من عباده والتفصى عن ذلك بان يقال قالت المعتزلة
انه تعالى اراد من العباد ايمانهم وطاعتهم رغبة واختيارا لا كرها وجبرا واضطرارا فلا عجز ولا
نقيصة ولا مغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا فى داره
رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وذلك غير معقول وليس بشىء ولم يقع هذا
المراد ووقع مرادات العبيد والخدم فى عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية انتهى كلامه ايضا

نقول

نقول الاولى من الشارح وقيل فى رد النقض عن كلام المعتزلة انه لا يلزم من الارادة القهر
والجبر الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة وهذا اى ذلك الرد كلام خال عن التحصيل
وليس له معنى محصل اذ الرضاء عندهم اى عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بالاعراض
وتركه فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا عندهم وعندنا ان الرضاء هو
الارادة مع ترك الاعتراض اقول نفس ذلك الترك فالكفر مع كونه مرادا له عندنا ليس مرضيا
له تعالى لانه تعالى يعترض عليه وطاعة المطيع مراد مرضى فانه اى الرضاء امر قد يجامع تعلق
الارادة كما فى طاعة المطيع وقد لا يجامع ككفر الكافر فانه يتعلق به الارادة ولم يكن مرضيا
فيكون تعلق الارادة اعم بحسب التحقق من تعلق الرضاء فكلما تحقق رضاء له تعالى بشىء تعلق ه
تحقق ارادته به دون العكس كما فى كفر الكافر نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة بان يتعلق الارادة
بوجود شىء او عدمه ولم يتحقق ذلك المراد نقص عندنا وشائبة العجز وان كانت تفويضية
فلا يجوز فى حقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا هو الاول وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر
فى فعل العبد اما قدرته تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او مجموع القدرتين
اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد لكن بلا تأثير لقدرته اى لقدرة العبد بل المؤثر فيه قدرة الله تعالى
وحدها لكن اجرى عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا بلا تأثير لقدرته فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره وارادته من غير ان يكون هناك تأثير منه
او مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو
حذوه او المؤثر فى فعل العبد قدرة العبد فقط على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
وهو مذهب اكثر المعتزلة او المؤثر فى فعل العبد قدرة بخلق الله تعالى فى العبد اذا قارنت

حصول الشرايط وارتفاع الموانع لكن ذلك اى حصول فعل العبد بقدرته انما يكون بالايجاب
وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وفى شرح المقاصد وذكر الامام الرازى وتبعه
بعض المعتزلة ان العبد موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب
بمعنى ان العبد ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والاختيار ثم هما يوجبان وجود المقدورات وانت
خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا
الا الوجوب وانه لا ينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة
والحكماء جميعا نعم ان ذلك القول بان القدرة عند المعتزلة بالاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور فى كتبهم والمروى عن امام الحرمين ان
فعل العبد واقع بقدرته وارادته على سبيل الوجوب وامتناع التخلف كما هو راى الحكماء عنده
وهذا خلاف ما صرح به امام الحرمين فيما فى الشامل كتبه فانه صرح فى الارشاد بان الخالق هو الله تعالى
ولا فاتق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العبد دبه م
وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشى لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل
الغير فالقدرة الحادثة لا تاثير لها فى مقدورها اصلا الى هذا محصول كلام شارح المقاصد او المؤثر
فى فعل العبد مجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد على ان تتعلق بالفعل نفسه ولو تعلق
فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاد ابى اسحاق الاسفراينى فانه كما ذكره شارح المواقف جواز
اجتماع المؤثرين على اثر واحد واما ما افاده المحشى فيما سبق وما سنذكره بعيد ذلك تقرير مذهب
الاستاد فهو ان لقدرة العبد دخل فى فعله عند الاستاد وفى شرح المقاصد اراد الاستاد فانه
اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتاثير
بتوسط هذه الاعانة على ان قدرة البعض قريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير

فبط

فبط او المؤثر فى فعل العبد هو مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى بالفعل نفسه ولو تعلق
فى اصل الفعل وان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله اى الفعل موصوفا بمثل كونه طاعة
او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تاديبا او ايذاء
فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى
ومعصية على الثانى بقدرة الله تعالى العبد وتاثيره وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى
فان قيل بقى ههنا احتمال اخر وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد ووصفه بقدرة الله فلم
لم يتعرض له قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية
والمقصود الاصلى والغرض الكلى ههنا اى فى فصل المحصل وللعباد افعال اختيارية
ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت تلك القدرة جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع احوال الحيوانات على هذا افعال ه
التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجرى الا فى المكلف فلذلك خصوا العباد
بالذكر وهو الاول لما صح تكليفه لان العبد اذا لم يصدر عنه الفعل اصلا لا من جهة الكسب
ولا من جهة الايجاد فهو بمنزلة الجماد وبطلان تكليف الجماد معلوم بالضرورة ولا نزاع
لاحد فيه واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وهو ان الثواب
والعقاب فعل الله وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسال عن لميتها كما لا يسال عن خلق
الالوان عقيب مسكن وقد يرد على الجبرية ايضا بعدم الفائدة بالتكليف كما يرد
بعدم صحة التكليف يعنى لو لم يكن للعبد فعل اختيارى اصلا لصار التكليف بلا فائدة
لان مدار التكليف طلب الفعل او طلب الترك عما من شانه ان يصح الفعل وما لم يكن
من شان العبد الفعل لصار التكليف غير مفيد ولا يرد بهذا اى بعدم فائدة التكليف على

الشيخ

الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لصار التكليف بلا فايدة وانما
قلنا انه لا يرد على الشيخ الاشعري بعدم فايدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا
للعبد الى اختيار الفعل المامور به والى اجتناب الفعل المنهي عنه فيتحقق للتكليف فايدة
هو الاول فان قيل تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم الى آخره ولقايل ان يقول قد مر
هذا السؤال بعينه في قوله فيكون الكافر مجبورا الخ فيكون ذكره ههنا لغوا وتكرارا
فان محصول السؤالين ان الجبر لازم على تقدير تعميم ارادته تعالى ومحصول الجوابين ايضا
واحد هو انه مع ارادته وقوع الفعل باختيار العبد ويمكن ان يجاب عنه بان هذا اي السؤال
المذكور ههنا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن سواء كان موجودا او معدوما
حيث قال لما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع وما سبق من قوله فان قيل فيكون
الكافر مجبورا الخ بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط حيث قال الكافر مجبور في كفره
والفاسق في فسقه فان فيه اثبات الجبر بالنسبة الى الكفر المتحقق والفسق المتحقق فلا يجب ذكر السؤال ثانيا
لغوا ولا تكرارا او يمكن ان يجاب عنه بانه قد حصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يحصل هناك لانه بين ايضا
لزوم الجبر من تعميم الارادة والعلم ههنا في السؤال ولم يبين ثمة وفي الجواب ايضا ذكر الفعل
والترك ههنا بخلاف الجواب السابق هو الاول فيجب الا اي وان لم يجب وجود ما يتعلق
به العلم والارادة فاما ان يمتنع وجوده او يمكن فان امتنع لكان العلم بانه يوجد جهلا
وتخلف المراد عن ارادته وان امكن لجاز ان لا يوجد وذلك يوجب جواز انقلاب علمه تعالى
جهلا وجواز تخلف المراد عن ارادته تعالى والكل باطل وهكذا الحال في الامتناع يعني لو تعلق علم
الله تعالى وارادته بعدم شيء لامتنع وجود ذلك الشيء ووجب عدمه والا اي وان لم يمتنع
وجوده فاما ان يجب او يمكن فان وجب وجوده لكان العلم بانه يعدم جهلا وتخلف المراد

عن ارادته

عن ارادته وان امكن لجاز ان لا يعدم وذلك يوجب جواز انقلاب علمه تعالى جهلا وجواز
تخلف الارادة عن مراده تعالى والكل باطل ولقايل ان يقول يرد على السؤال المذكور ان
سؤالكم هذا انما يتم اذا كان تعلق الارادة عاما بجميع الممكنات الموجودة والمعدومة
الحادثة والازلية ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول به وكيف وانت خبير بان الاعدام
الازلية ليست بالارادة عندنا لان فعلية اثر الارادة لا يتصور الا بعد تعلقها الحادث
بالزمان والمسبوق بالحدث الزماني حادث زماني بالضرورة فتعميم الارادة محل
بحث بل نقول لا يتعلق الارادة بالاعدام اصلا لا ضد الاعدام الازلية ولا الاعدام
الغير الازلية لان اثر القدرة والارادة لا يكون الا موجودا ولذا ورد في الحديث
المرفوع ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن وفيه تصريح بان الاعدام ليست بالمشية
والارادة عند من حكم باتحاد المشية والارادة والاظهر في تقرير السؤال ان يقال ان
تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يلزم التخلف ولستم بقايلين به والا اي وان
لم يتعلق الارادة بالوجود يجب العدم ويمتنع الوجود لان انتفاء الارادة علة الوجود
وعدم العلة لوجود الشيء علة العدم للشيء فعند عدم الارادة لم يتحقق علة الوجود
فيمتنع ويتحقق علة العدم فيجب هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في فعل
نفسه تعالى لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم فانهم قالوا يجوز ان يتعلق ارادته تعالى
بوجود فعل العبد او تعلق بعدمه وفعل العبد فيتخلف مراده تعالى عن ارادته تعالى ومنشأ ذلك
كما سبق هو انهم يقولون ان ارادة الله لافعال العباد وجودا وعدما ليست الارادة
تفويضية دون ارادة القسر والالجاء والتخلف في الاول ليس بممتنع والمالم يثبت عندنا الا
التفويضية حكمنا بامتناع التخلف مطلقا سواء كان بالنسبة الى فعل نفسه او الى فعل
غيره

بعده هـ
فيمتنع هـ
والفسق المحقق هـ
ايضا هـ
جهلا هـ
ولم يفعله العبد هـ
رادة

هو الاول فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا فقد يمنع هذه المقدمة ايضا كما يمنع
المقدمة الثانية وهذا ينافي الاختياري اما منع الثانية فلما ذكر في الشرح من ان الوجوب
بالاختيار يحقق له لا ينافيه اما منع المقدمة الاول فلانا نقول وجوب فعله الاختياري
انما يلزم اذا كان علمه تعالى سببا لاختيار العبد فعله مقدما عليه بالعلية وليس كذلك لما تقدم
من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون سببا له فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة
والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى باختيار من العبد للفعل يعني اذا تعلق
علمه تعالى بان العبد فيما لا يزال يختار الفعل مثلا فتعلق ارادته بايجاده فيما لا يزال على وفق اختيار
العبد لا تصير الارادة سببا لاختيار العبد لانها متفرعة على العلم التابع له فلا يستدعي الوجوب
الاختيار فلا يصير الفعل الاختياري واجبا من جهة تعلق الارادة ايضا كما لا يصير واجبا الفعل
من جهة تعلق العلم فتامل معالاول ان الوجوب بالاختيار يحقق للاختيار فلا يكون فعل
العبد كحركة الجماد كما هو دعوى الجبرية وهو المقصود من كلامنا ههنا واما ما يقال ان ذلك
الاختيار من العبد للفعل ليس وجوده من العبد لانه لا يوجد شيئا اصلا كما هو راي اهل الحق
فيكون وجوده من الله تعالى ايضا كافعال العباد فيلزم الجبر لان الله تعالى ما لم يوجد الاختيار
لم يقدر العبد على الفعل اصلا وبعد ايجاده تعالى الاختيار وجب الفعل اذ لا يمكن للعبد من
ترك الاختيار لان وجوده من الله ولم يتصور منه تعالى ان لا يوجد الفعل لان ارادته تعالى
متعلق بايجاد ذلك الفعل بعد تحقق اختيار العبد له وقد تحقق الاختيار فوجب وجود الفعل
وبالجملة لزوم الجبر من جهة ان الفعل واختياره كليهما من الله لا من العبد يرد عليه ان هذا
انما يتم اذا كان الاختيار امرا موجودا متحققا في نفس الامر محتاجا الى مؤثر لم لا يجوز ان
يكون امرا اعتباريا كتعلق القدرة او توجه النفس او غير ذلك من الامور التي لا تحتاج الى الايجاد

والتأثير

والتأثير ويكون الحصول من العبد من غير لزوم خالقية العبد بل نقول ان القريب بالطبع هو ان الكسب
عبارة عن تعيين القدرة احد طرفي الفعل والقدرة وان اوجدها الله تعالى في العبد ولا يكون
اختيارية بالنسبة الى العبد لكن التعيين الحاصل من ذلك القدرة امر اعتباري للعبد تحصيل
من العبد بطريق الاستقلال ولا يلزم خالقية العبد بالنسبة اليه لانه من الاعتبار التي لا يتوقف
حصوله على التأثير والتأثير هو الذي يصير مناطا للمدح والذم والثواب والعقاب وغير ذلك
وبه يمتاز فعل العبد من حركة الجماد كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى هذا فنقول نعم ان ذلك
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو جبر متوسط وفي شرح المقاصد الحق ما قال بعض
ائمة الدين انه لا جبر مطلقا كما ذهب اليه الجبرية ولا تفويض مطلقا كما ذهب القدرية ولكن
امر بين الامرين لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي
البعيدة على عجزه واضطراره قال بعض الفضلاء والمفهوم من هذا الكلام ان المآل بالاخرة
الى الجبر ولذلك كان الاولى ان يسلك في هذا المقام بطريق السلف ويترك المباشرة ويفوض
علمه الى الله تعالى واما الذاهبون مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني فلا يلزم على مذهبه
الجبر المتوسط اذ لقدرة العبد مدخل في التأثير فان المؤثر في فعل العبد عنده ليس قدرة
الله تعالى بالاستقلال ولا قدرة العبد بالاستقلال بل مجموع القدرتين فلهم ان يقولوا ان
وجود الاختيار وان كان من الله تعالى لكنه كالارادة فهو صفة من شانها ان تتعلق بكل من
الطرفين بلا داع ومرجح آخر مباين لها فان الارادة كما يرجح احد طرفي المعلول من غير
احتياج الى مرجح آخر كذلك الاختيار مرجح بنفسه من غير احتياج الى مرجح مباين فيكون
الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته عن ذاته تعالى بالايجاب لا ينافي كونه

مطلب فاعل موجب

تعالى فاعلا بالاختيار بالاتفاق بالنسبة الى ما اوجد بالارادة الصادرة منه بالاتيان وبالجملة
كلما يصدر عنه تعالى بالقدرة والارادة فهو فاعل بالنسبة اليه وكلما يصدر عنه تعالى من قدرة
وارادة فهو فاعل موجب بالنسبة اليه فالله تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى فاعل موجب وبالنسبة
الى ما عداها مما يصدر عنه تعالى بالقدرة والارادة فهو فاعل مختار فالعبد وان كان بالنسبة
الى ايجاد الاختيار مجبورا مضطرا لكن بالنسبة الى الافعال التي تصدر بهذا الاختيار فاعل
مختار فلا يلزم الجبر اصلا عندهم واما على مذهب الاشعري فلا يتصور هذا التوجيه لان وجود
صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح غير مجوز عنده هذا غاية ما تيسر لي
في تقرير كلام المحشي للمناقشة في القول بعدم تجويز الاشعري به وجود الصفة المذكورة مجال
ما لم يصح النقل منه بهذا يرد على مذهبهم ما اورده المحشي على اثبات الارادة ثانيا في وجود تلك الصفة
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وقد مر تحقيقه فان شئت فارجع اليه قوله واول وايضا منقوض
بافعال الباري فان افعاله تعالى اختيارية باتفاق الملتين مع جريان الدليل عليه اما
توجيه النقض بالعلم فلانا نقول ان الله تعالى علم في الازل انه يوجد بعض الاشياء و
يترك البعض ويعدم البعض بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله الاختياري اما واجب الصدور
ان علم الاتيان به بالاختيار او ممتنع الصدور ان كان علمه خلافه واما توجيه النقض بالقياس
الى الارادة فهي على ازلية تعلقاتها ايضا كتعلقات العلم اذ يمكن اجراء الدليل بان يقال
انه تعالى اراد في الازل فعله او تركه بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله الاختياري واجبا او
ممتنعا وهذا ينافي الاختيار اما اذا كانت تعلقاتها حادثة عند حدوث المرادات فلا يمكن اجراء
الدليل اذ لا يتحقق السابق ولا الامتناع السابق حيث لا تعلق قبل حدوث الحادث بل يرد عليه انه
الوجوب

يمكن

كانت
يمكن التوجيه النقض بالارادة مطلقا سواء كانت تعلقاتها حادثة او قديمة اما اذا
قديمة فكما ذكرناه واما اذا كانت حادثة فبان يقال ان تعلق فيما لا يزال بايجاد شيء وجب
وجوده وان تعلق به بانعدام شيء امتنع وجوده فبطل الاختيار وقد يجاب عن هذا
النقض بان الفعل الاختياري ما يكون فاعله متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده
فالاختيار انما التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري
لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته
تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها بالفعل علم ولا تعلق علم موجب له اي لوقوع الفعل
وتركه اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة
العبد فانها حادثة مسبوقة بتعلق العلم الازلي والارادة الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع ٤
السابقان المنافيان لاختيار العبد يرد عليه ان تعلق ارادة الله تعالى بوجود شيء من
الممكنات امر ممكن بالضرورة وقد تقرر في مكانه ان الممكن ما لم يصر واجبا من سببه لم يتحقق فعليه
فيكون تعلق الارادة تعالى ايضا مسبوقا بالوجوب السابق فخذ به واول وبالضرورة ان
القدرة العبد وارادته مؤثرة في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
لا يقال مؤدى كلام الشارح هو انه كما علم بداهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة
بين حركتي البطش والرعشة علم ثبوت تاثيرها في فعله فان صدق حكماها الاول صدق حكمها الثاني
فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا
وعلى التقديرين فلا توسط لانا نقول لا نخفي انه حكم بالبداهة في تاثير القدرة الحادثة
سيما مع ثبوت انتفائه بالقاطع ولم يرد الشارح العلامة بكلامه هنا بل اراد ان الضرورة

حاكم بالطرد والعكس اى بالدوران وجوداً وعدماً بين بعض الافعال وصرف قدرة العبد يعني ان
كلما وجد صرف القدرة وجد الفعل وكلما عدم عدم الحكم العادة الازلية وذلك لا يستدعي تاثير
القدرة الحادثة في بعض الافعال المذكورة فليس ذلك الحكم الا بالترتيب المحض وبمجرد تلازمهما وجوداً
وعدماً كالاحراق بالنسبة الى مسبة النار فانه يحصل لنا دوران الاحراق مثلاً زمان وجوداً وعدماً — مثلا
بحسب العادة مع ان المؤثر في الاحراق ليس الا الله تعالى ولا محل لكلام الشارح على ان الفخر ره حاكم — يجب ه
بالتاثير مع كون ذلك المحل فاسداً اذ لا حاكم للضرورة فيه اى في التاثير بعد عليه ان الدوران لا يفيد
في علم اصول الفقه على علية المدار للدائر فضلاً عن تاثيره فيه هذا الاول وتحقيقه ان صرف العبد — يدل ه
قدرته وارادته الى الفعل كسب وتوضيح ذلك ان صرف العبد القدرة الى الفعل عبارة عن
جعلها اى القدرة متعلقا بوجود الفعل والمراد بجعل القدرة متعلقة بوجود الفعل تعيين الفعل
وترجيحه من بين سائر الافعال بسبب القدرة فان الفعل الاختياري الذي يسمى معاشر الاشاعرة
كسبا ليس الا ذلك التعيين من الترجيح فصدور الفعل وايجاده ليس الا من الله تعالى وتعيين ذلك الفعل
وترجيحه ليس الا من العبد ولا يلزم من ذلك ان يكون العبد خالقا موجدا مؤثرا لان اثر الخلق والايجاد
والتاثير الا الموجد والتعيين والترجيح من الاعتباريات والانتزاعيات ولا مجبورا اذ للاختيار — ليس ه
وقدرته دخل في ايجاد الافعال من جهة التعيين وهذا التفصيل ما ذكره شارح المقاصد من ان
للعبد قدرة يختلف بها النسبة الاضافات كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منهما
وجود امر حقيقي لا الامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب منه وجود الا انه هو الكسب انتهى كلامه
فان قيل هذا لا يوجب التخلص من الجبر لان قدرة الله للواجب ونسبة الكسب الى قدرة العبد بالوجوب — العبد ه
كما هو مصرح به في العبارة المنقولة عن شرح المقاصد فينافي تحصيل الاختيار قلنا نعم ان نسبة الكسب

الى قدرته

الكسب
اى قدرته بالوجوب لكن الاختيار في جعل الارادة متعلقة بوجود الفعل او تركه فنقول ان
تحقق بوجود القدرة وصرفها ان وجود القدرة يتحقق تعلق الارادة بمعنى انه اى متعلق الارادة
بوجود الفعل يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى المريد صفة متعلقة بالفعل تعلق التعيين
والترجيح ولا شك في انه لا يجب للعبد جعل القدرة متعلقة بوجود فعل او تركه فهو بالاختيار في
ذلك الجعل ولا نعني بكون كسبه اختياريا الا هذا فان قيل فيلزم احد الامور اما الجبر او التسلسل او
الدور وذلك لان ذلك الجعل ان كان مستندا الى الله تعالى اذ وجب من العبد لزم الامر الاول
وان كان محتاجا الى مرجح هو غيرها فاما ان يذهب الى غير النهاية فهو الامر الثاني او لا عاد فهو الامر
الثالث قلنا هذا الحصر والترديد بديل بل نم فانما يتم في غير الارادة واما بالنسبة الى الارادة فلا لجواز ان
يكون الارادة نفسها مرجحة بتعلقها بامر من غير لزوم الترجيح بلا مرجح ولا الامور المذكورة فنقول
ان صرف الارادة اى جعلها اى الارادة متعلقة بالفعل اى تعلق الارادة بالفعل لا يجب ان يستند
الى غيرها لجواز ان يكون الارادة في نفسها متعلقة بشيء من غير استناد الى امر اخر كما في بحث
ارادة الله تعالى واشار اليها المحشي بقوله فيجوز ان يكون تعلق الارادة لذاتها على ما عرف في ارادة — والمحصل
الله تعالى وملخص الكلام ومحصله هو ان الله تعالى خلق الارادة في العبد من غير ان يكون للعبد دخل
في وجوده لكنه من شانها صحة التعلق بشيء وعدمه في ذاتها من غير احتياج الى امر اخر فان تعلق
ارادته بشيء خلق الله تعالى بطريق جري العادة صفة متعلقة بالفعل مرجحة لاحد طرفي الفعل
معينة له وذلك التعيين والترجيح يسمى كسبا وهو وان كان لازما لوجود القدرة غير منفك عنه بحسب
عادة الله تعالى لكنه يحقق الاختيار بالنسبة الى الارادة اذ يصح ان يريد ويصح ان لا يريد فان
اراد فعلا خلق الله تعالى قدرته به بتعيين وترجيح ذلك الوجود فاوجده الله تعالى وان لم يورد
فلا تعيين ولا ترجيح ولا يوجد قدرة وجود الفعل وتحقيقه ارادة العبد واختياره فلذلك يذم

بقبحه

ويمدح لحسنه ويثاب بسبب كونه طاعة ويعاقب بسبب كونه معصية ولا يلزم الجبر والاستقلال
هكذا حقيقة المقام ولا تقنع الى ما قيل ويقال واذا عرفت ذلك علمت معنى كل واحد من حرف القدرة
وحرف الارادة وعلمت الفرق بينهما وهو ان حرف الارادة بسبب تعرف القدرة مقدم عليه
بالطبع وقيل في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما ان حرف القدرة عبارة عن قصد
استعمالها في وجود امر مباين لحرف الارادة الذي هو قصد الوجود وغيره لان حرف الارادة
هو القصد الذي يحدث الله تعالى بطريق جري العادة عند القدرة المعينة المرجحة لذلك الوجود
كما سيجيء في بحث الاستطاعة قال فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة الحقيقية
عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد فيكون وجود القدرة
متأخرا عن ذلك الذي هو حرف الارادة متأخرا بالطبع اذ ما لم يقصد العبد ما يوجد جنابه تعالى القدرة
دفعة بالزمان لان ايجاد القدرة ليس الا في زمان ذلك القصد لا قبله ولا بعده ولا شك في ان
حرف القدرة متأخر عن ذلك القصد لان قصد جعل القدرة متعلقة موقوف على جعل الارادة
كانها ما لم تصر موجودة لم يتصور قصد جعلها متعلقة وقد مر ان القدرة متأخر عن القصد الذي
هو حرف الارادة بالذات ولا خفاء في ان المتأخر عن القدرة المتأخر عن القصد بالذات متأخر
عن القصد لان المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء ولا خفاء في ان المتأخر غير المتقدم
فيكون حرف القدرة غير حرف الارادة وهذا اي ما قيل في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما
ليس بشيء لانا قصد الاستعمال اي استعمال القدرة كما اعترف به القائل المذكور يجب ان يكون
متأخرا عن القدرة اذ القصد المذكور يقتضي ان توجد القدرة قبله تأمل وايضا يجب ان لا يستعمل
ذلك القدرة السابق على القصد قبل القصد ولا عند القصد لوجوب تقدم الفعل على المقصود
بالزمان باتفاق المتكلمين بل يجب ان يستعمل بعد القصد فيلزم من ذلك ان لا يكون القدرة

مع الفعل

مع الفعل كما هو مذهب المعتزلة ثم يرد على القائل المذكور انه لم لا يجوز القائل ان يكون حرف
القدرة بعينه القصد الذي يحدث عنده القدرة والقول بان حرف القدرة متأخر عن القصد
بمرتبتين او بمراتب لا يستدعي التغاير بالذات والتغاير الاعتباري لا ينافي العينية
الا يرى ان الجيد ان جزء الانسان والجزء مقدم على الكل بالطبع مع انه عين الانسان في الخارج
فيجوز ان يكون حرف القدرة عين القصد ويكون هو باعتبار ذاته متقدما عليه باعتبار كونه
قصدا الى الفعل ولا يخفى ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره عن نفسه كما في قولك
رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا عينه مع ان الرمي باعتبار
ذاته متقدم عليه باعتبار كونه قتلا فان سبب القتل مخصوص هو الرمي من غير شبهة وسبب
الشيء يكون متقدما عليه لكنه باعتبار افضائه الى الموت يصير عين القتل وذلك اي صيرورته
عين القتل عند تحقق الموت يرد عليه ان هذا التمثيل لا يصح لان القتل بالحقيقة ازالة الحيوة
والرمي حركة مخصوصة قد يصير معدا للقتل وقد لا يصير فعند عدم كونه معدا لا مناسبة بينهما
اصلا اما اذا صار معدا للقتل يكون شرطا للقتل وجودا وعدما يعني تحقق القتل موقوف
على ان يصير الرمي موجودا فيعدم فان المعد ما لم يوجد ولم يعدم لم يمكن تحقق المعد وما هذا
شانه من الاسباب يمتنع ان يصير المسبب وذلك امر ظاهر لا يحتاج الى البيان هو الاول وايجاد
الله تعالى عقيب ذلك خلق هذا التعقيب واثباته في المتن ومن قوله عقيب ذلك هو التعقيب
الذاتي وانه تأخر بالطبع وهو تأخر المسبب على السبب الناقص غير الموجود وليس المراد به التأخر
الزماني والآني وان لم يكن الامر كذلك بل كان المراد به التأخر بالزمان فقوله بايجاد الله
عقيب حرف القدرة خلق بعينه فاسد لان القدرة ح يلزم ان يكون قبل الفعل مع انها مع الفعل
لا قبله كما تقرر اي اهل الحق عليه هو الاول ويتفرد كل منها بما هو له دون الآخر فيلزم ان يعني

اذا كان الشركة عبارة عن الاجتماع والانفراد المذكورين لا شركة في مذهب الاستاذ ابي اسحق
الاسفرائني اذ لا يتحقق اجتماع اثنين على شيء واحد فيه ذهب الاستاذ الى ان لقدرة العبد
مدخلا في التأثير في اصل الفعل اذ لا يقول بالاستقلال في التأثير والخلق وكيف فان قدرة
العبد عنده جزء المؤثر او شرطه في التأثير وجزء المؤثر وشرطه لا يكون مؤثرا بالنسبة اليها
هو جزء مؤثر او شرطه وذلك ظاهر بين فلذلك قال الشارح للمقاصد وقد نقله سابقا اما الاستاذ
ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة
بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قررنا البعض فقريب من الحق انتهى كلامه وبالجملة على المؤثر
اي المفيض للوجود بالنسبة الى افعال العباد بمجموع القدرتين لا قدرة العبد عند الاستاذ
فلا يلزم الاجتماع المذكور فلا يتحقق الشركة في مذهبه فان قيل يرد عليه ان الشركة وان لم يلزم
بهذا الوجه لكنه من حيث انه اثبت لافعال العباد خالقا آخر وراء قدرة الواجب الابي ان المؤثر
بالاستقلال في افعال العباد مجموع القدرتين لا قدرة الواجب فقط والمجموع المركب من قدرة
الواجب وقدرة العبد غير قدرة الواجب بالضرورة وما يقال من ان الكل ليس غير الجزء فانه لو تم
فانما يتم اذا كان الكل والجزء حقيقيين واما اذا كانا اعتباريين فلا يكون كذلك والكلية
والجزئية فيما نحن فيه كذلك اذ لا شك انه لم يتركب من قدرة الله تعالى وقدرة العبد امر واحد
حقيقة قلنا الجواب عن هذا الايراد وهو الجواب عما ايراد اورده المحشي على ذلك القائل على وجه
ما قررناه وسنوردها في تلك الحاشية ان شاء الله تعالى فان قيل محصل كلام صاحب القيل الحسني
ذكره بل مراده هو انه لو كان معنى الشركة الاجتماع والانفراد المذكورين لا شركة في مذهب
الاستاذ اذ لا يتحقق على مذهبه الانفراد اذ كل واحد منهما اي قدرة الواجب وقدرة العبد
جزء علة وجزء المؤثر وظاهر كلام المحشي ايضا ناظر الى هذا التوجيه حيث قال في جوابه

ان

ان كلا من المؤثرين منفرد بالاستقلال في التأثير قلنا هذا الاحتمال مردود كما سيجيء في بيان
تحقق الانفراد واما التوجيه الذي ذكرته فالتفصي عنه يسير جدا لما سيجيء فلذلك رأيت هذا
التوجيه اولى وصرفت عبارة المحشي عن الظاهر المتبادر منها الى هذا التوجيه الالبق
الاليق واذا تقرر ذلك فنقول لو كان معنى الشركة ما ذكره الشارح لزم ان لا يتحقق في مذهب
الاستاذ مع انه اقبح الشركة من مذهب المعتزلة لانه اثبت خالقا وراء الواجب وقدرة
على وجه ينافي كمال قدرة الايجاد انه قال خالق فعل العبد مجموع القدرتين والمجموع مغاير
قدرة الواجب وذاته وكون قدرة الواجب علة لافعال العباد مناف بكمال القدرة
ومن شأنه الاله كمال القدرة والمعتزلة وان اثبتوا خالقا لكن لا على وجه ينافي كمال
لانهم قالوا ايجاد افعال العباد بالنسبة الى الله تعالى ممتنع كايجاد الضدين وارتفاع
النقيضين فعدم كونه مقدورا لا ينافي كمال قدرته فان كمال القدرة بالنسبة الى الممكنات
دون الممتنع يرد عليه ما سيجيء تفصيله من منع كون قدرة العبد جزء المؤثر بالنسبة
الى فعله واجاب المحشي عن هذا القول بانه فاسد ليس بشيء اما في المقدمة الاولى
وهي انه لو كان الشركة هي الاجتماع والانفراد المذكورين فلا شركة لعدم تحقق الاجتماع
فلانا نقول ان كلا من القدرتين مؤثر عند الاستاذ كما اشار الشارح في المواقف اليه
حيث وجد الاستاذ اجتماع المؤثرين على اثر واحد فيتحقق اجتماع الاثنين على شيء
واحد لكون كل من القدرة المؤثرين منفردا بالاستقلال في التأثير فاما مدخلية
قدرة العبد في التأثير بمدخلية قدرة الواجب فيه فانفرد كل واحد منهما بخصوصه
فاذا ثبت الاجتماع مع الانفراد ثبت الكفر المحض والشرك الصريح يرد عليه ان هذا
الجواب انما يتم اذا ثبت ان قدرة العبد مستقلة بالتأثير من غير احتياج الى قدرة

بلزم ه

العباد ه

ولا قدرة العبد فقط ه

الواجب ه

العبد ه

الاشعري

اجتماع ه

واحد منهما مؤثر او كذلك يتحقق انفراد كل منهما بالاستقلال بالتأثير اذ كل واحد ه

تع

الواجب او من نفي الافعال بشرط قدرة الواجب حتى يكون قدرته شرطا لفاعلية الفاعل
او الجزء المؤثر في فعل العبد فيلزم اشتراك العبد في الفاعلية او في الجزء المؤثر وذلك لا يوجب والواجب ه
الشركة بهذا المعنى الذي ادعى المحشي واثبت بعده وكلام شارح المواقف لم يكن صريحا في استقلال
التاثير وبالجملة ما لم ينقل من الاستاذ عبارة صريحة دالة على الجزئية او الاستقلال بالمطابقة
بحيث لا يحتمل التوجيه الصحيح والتاويل الموجه لم يشنع عليه فان قيل صحة الجواب لا يبتني
على الامرين المذكورين اذ اشتراكهما في التاثير في الجملة كاف لاثبات الشركة قلنا ان
اريد قدرة العبد مؤثرة وقدرته تعالى شرط مؤثرية فغير مسلم ولم يثبت بعد ان الاستاذ ذهب الواجب ه
الى ان قدرة العبد مؤثر خالق لافعاله غاية ما في الباب ان قدرة العبد شرط في تاثير الواجب
افعال العباد وانه كان شرطا عاديا وان الدان له مدخلا ما في التاثير بمعنى انها يكون شرطا
لفاعلية الواجب تعالى وان كان بحسب العادة ثم مسلم ان الاستاذ قائل به لكن لا يفيد اشتراكهما اي ذهب ه
اشتراك الواجب والعباد في شيء فان الواجب مؤثر خالق والعبد شرط عادي لتاثير
الواجب واين هذا من ذاك فان قيل لو كان القدرة العبد شرطا للتاثير لكان محتاجا اليه
للموجود فيلزم الاشتراك والشرك قلنا هذا الالزام مشترك بين الكسبية والاستاذ لان
المباشرة والكسب ايضا سبب عادي لوجود الفعل والمنع مكابرة او جهل واما في المقدمة
الثانية وهي قوله مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة فلانا نقول لا نم ذلك وكيف فانهم
نفوا قدرة الواجب بالنسبة الى افعال العباد وقالوا لا دخل لقدرة الواجب في وجودها
واما عند الاستاذ فتاثير قدرة العبد بجعل الله تعالى واليه اشار المحشي بقوله على ان تاثير قدرة
العبد في بعض الامور الذي هو فعل العبد ليس الا بجعل الله تعالى عند الاستاذ وخلقه اي
خلق الفعل كذلك اي على وجه يكون التاثير بجعل الله تعالى ليس اقبح من نفي قدرة الله تعالى بالكلية

كما ذهب

كما ذهب اليه المعتزلة او كما ال انه لا يجري في ملكه الا ما يشاء ويقدر عليه والقول بان مذهب الاستاذ
مناف لكمال القدرة مردود بما سبق في برهان التمانع فان شئت فارجع اليه هو الاول وهي
علة للفعل اي علة عادية للفعل او جبلة الله تعالى عند وجود تلك العلة من غير تخلف بحسب العادة
يعني ان عادة الله تعالى جارية على ايجاد ما يقيدها من غير تخلف كالنار للاحراق فان عادة الله تعالى
جارية على ايجاد الاحراق عند وجود النار من غير تخلف الا ان يمنع مانع في الرطوبة او عدم
القابلية للاحراق او غير ذلك والجمهور على انه اي العرض الذي يخلقه الله تعالى في الحيوان ويفعل
به الافعال ويجعل يسمى بالاستطاعة شرط عادي يتوقف ايجاده الفعل عليه فانه تعالى
ما لم يوجد الاستطاعة لم يوجد الفعل بحسب العادة لكن لا يمتنع التخلف كيبس الملاق له اي
للنار فانه شرط للاحراق بحسب العادة ولك ان تقول انه من شانها اي من شان الاستطاعة التاثير
عنده اي عند صاحب التبصرة فيكون علة بحسب الحقيقة ومن شانها توقف تاثير الفاعل
عليها عندهم اي عند الجمهور فيكون شرطا بحسب الحقيقة لا بحسب العادة فتامل هو الاول
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير شيئا ارشد الى بيان وجه استحقاق العبد الذم في ترك
الواجبات وان لم يكتسب القبيح يعني بمجرد ترك العبد الخير يستحق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
وهذا اي استحقاق العبد الذم بهذا لا ينافي استحقاقه الذم في فعل المنهيات لوجه آخر
ايضا وهو اي الوجه الآخر انه اي لاستحقاق الذم والعقاب صرف القدرة اليه اي الى فعل المنهيات
وطلبها لا بعينه على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى هو الاول والا لزم وقوع الفعل بلا
استطاعة وقدرة عليه وهو محال لا يخفى على المتامل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة
الحادثة وجواز سبقها على الاثر فانه يلزم عليه وجود الاثر بدون المؤثر وهو باطل بالضرورة
والا وان لم يكن الكلام الزاميا على القائل المذكور بل كان مبنيا على التحقيق فيرد عليه ان لزوم
وقوع الفعل

بلا استطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها فيبقى التسلسل ووقوع الفعل بلا استطاعة مبني
على كونها مكونة في الفعل اذ لا تاثير لها فيه لا يستلزمه فيه **هو الاول** لما مر امتناع بقاء الاعراض
دون امتناع بقاء الصفات وذلك لان العرض لو بقي لامتنع ان يكون بقاؤه عين ذاته فيجب ان
يكون زائدا عليه فلزم قيام المعنى بالمعنى بخلاف الصفات فانها يجوز ان يكون باقية ببقاء هو
عين ذاتها فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم فيجوز ان يكون باقية
مستمرة من الازل الى وقت وجود الفعل فلا يلزم من وجود الاثر بدون المؤثر تقرير
النقض هو ان يقال دليلكم على وجوب كون الاستطاعة مع الفعل لو صح بجميع مقدماته
لزم منه احد الامور الثلثة اما عدم تاثير القدرة في الممكنات واما حدوث قدرة الواجب واما قدم
اثرها والكل باطل وجه اللزوم وهو ان يقال لو كان قدرة الواجب مؤثرة في شيء من الممكنات لزم
ان يكون مقارنا له بالزمان لا سابقا عليه لامتناع بقاء الصفات والمعاني والا لزم قيام المعنى
بالمعنى وهو باطل فاذا ثبت المقارنة فنقول تلك المقارنة اما ازلية او حصلت فيما لا يزال فان
كانت ازلية لزم قدم الممكن وهو الامر الثالث وان حصلت فيما لا يزال يلزم حدوث القدرة
وهو الامر الثاني والا اي وان لم يكن قدرة الواجب مؤثرة في شيء من الممكنات فهو الامر الاول
محصول الجواب عن النقض انه يجوز ان يكون الصفات ازلية الى وقت وجود الفعل
فلا يلزم شيء من المحالات بل يجب ان يكون ازلية مستمرة من الازل الى الابد كما مر سابقا
يرد عليه ما مر من انه ان اريد بالعينية عدم الزيادة بحسب نفس الامر والوجود الخارجي
فلم لا يجوز التفسير بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها وان اريد كون احدهما
عين الآخر مع كونهما صفتين حقيقيتين موجودتين في نفس الامر فهو بديهي الاستحالة **هو الاول**
فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا بد الا مقارنة وحاصله انه قد وافقتم معناه دعوانا
يكون

وهو

مستمرة من الازل هـ

امر هـ

المثل

وهو وجوب كون القدرة التي بها الفعل معه وادعيتم امرا اخر لتني الكلام فيه وهو وجود المثل
السابق على الفعل فانا لا ننفي ذلك اذ ليس في كلامنا ما ينفي وجود المثل السابق واطلاق دعوى
شيخنا ابي الحسن الاشعري اذ ادعوا ما ليس الا وجود القدرة التي بها الفعل معه سواء كان
لها سابقا او لا فان تكلمتم وجود المثل السابق لا يخلصكم عن الاعتراف بدعوى فيه بحث اذ
المذهب الذي اختار الشيخ هو ان لا قدرة قبل الفعل اصلا او في شرح المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده
فيه والا اي وان لم يمتنع وجوده قبل بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناه
انها حالة سابقة ليس كذلك بل هي حال الفعل هذا محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا
لا يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله
محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا
قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يعتقد
فتعين ان يكون موجودة معه وهو المط انتهى كلامه فعلم منه ان الشيخ ذهب الى امتناع وجود
القدرة الحادثة قبل الفعل وبعده ووجوبه معه واذا عرفت مذهب الشيخ فنقول مدعى
المعتزلة جوازها اي جواز تجدد قدرة الفعل بل وجوبها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما يشعر
به ما في شرح المواقف وقد وافق الشيخ في ان القدرة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن
عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقال اكثر المعتزلة القدرة قبل الفعل وتتعلق
به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال
وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده
لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانه شرط للوجود المقدور كالبنية المخصوصة

المثل هـ

بدعوينا هـ

واصحابه

مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به
في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة حـ

علي الفعل م

الحادثة هـ

القدرة قبل الفعل وتتعلق به وتستحيل تعلقها بالفعل
حال حدوثها ثم اختلفوا م

المشروطة في وجود الافعال للقدرة في هيهنا بقاء اي وجود البقاء، وجواز انتفاء القدرة

حال وجود الفعل كما جوز والكلام انتفاء الفعل حال وجود القدرة **هو الاول** لم يحدث فيهما معنى اخره

لاستحالة ذلك على الاعراض والآلاتي وان لم يستحيل حدوث المعنى في العرض يلزم قيام العرض بالعرض

ان حدث فيه اوجدان قيام العرض بالعرض ان لم يحدث وكلاهما باطلان ويرد عليه ان

هذا انما يتم اذا ثبت ان الامر الحادث في العرض المرجح لتحقق مقارنة الفعل الذي هو القدرة

في الزمان يجب ان يكون امرا موجودا متحققا في نفس الامر ولم يثبت بعد لانه يجوز ان يكون

الحادثة في العرض وصفا اعتباريا وامرا انتزاعيا وعقليا مثل رسوخ القدرة فان الكيفيات

النفسانية في ابتداء حصولها تسمى حالا العدم استحكامها وبعد تمامها وانا والاستحكام تسمى ملكة

لرسوخها وتقررها ولا شي من الرسوخ والاستحكام والتقرر ونقايضها بموجود اي في نفس

الامر فيمتنع قيامه بمحله لانا نقول الحدوث صفة الموجود فلا معنى لحدوث امر اعتباري لانا نقول

نعم ان القدم والحدوث صفتان في الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث على انا نقول

يجوز ان يكون الوجود المعتبر في الحدوث اعم من الخارجي لما تقرر عليه راي الفلاسفة ولو سلم فلا بد

لا يحسم مادة الاشكال لجواز ان يقال لم لا يجوز ان يعرض للقدرة في الزمان الثاني امر يرجح مقارنته

للفعل ولم يكن لها ذلك في آن الحدوث لا بد لنفي ذلك من دليل **هو الاول** ومن هيهنا ذهب بعضهم

وهو الامام فخر الدين الرازي فانه قال لعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدرة المستجمعة

بشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة

مجرد القدرة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية فلذلك قالوا بوجودها قبل تعلقها بالامور

المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبه يرتفع نزاع الفريقين قال صاحب المواقف

وفيه بحث والتوجيه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ وكيف يصح ان يقال انه

الثاني ه

ولا اثبت ه

الفعل ه

[illegible]

اراد

اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لشرائط التأثير واجاب بعضهم عن هذا البحث بان

المراد بالتأثير في كلام الامام ما يعم الكسب والى هذا البحث والجواب اشار المحشي بقوله

الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسر والفظ التأثير الواقع في كلام الرازي بما

يعم الكسب الذي هو شان القدرة الحادثة لحصول جميع الشرائط التي جرت العادة

بحصول الفعل عندها فصار الحاصل من كلام ان القدرة مع جميع الجهات الفعل بالكون ما

كان اي المعتزلة او مؤثرا عادة كما هو راي الشيخ الاشعري ومن تبعه يجب ان يكون مقارنا

للفعل وذلك ضروري لا خفاء فيه اصلا وبدونها اي بدون جميع جهات حصول الفعل بها

او معها لا يجب ان يكون مقارنة بل يجوز ان يكون سابقة على الفعل ويجوز ان يكون متوجها

ايضا وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع

تعلقها بقدرة الله تعالى ولا اشكال في كلام الامام اصلا كما لا يخفى **هو الاول**

وانه يمتنع قيامهما بالمحل اي قيام الشي وبقائه يعني ان بيانه امتناع بقاء الاعراض مبني على

بيانه امتناع ان يقوم العرض وبقاء ذلك العرض كلاهما معا بالمحل لذلك فلم يتبين ذلك

لمانع ان يقول سلمنا ان البقاء صفة وجودية زائدة على الباقي وسلمنا ان قيام العرض بالعرض

مستحيل لكن لا يلزم من بقاء الاعراض وجودية البقاء وقيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك

لو وجب قيام الشي بذات ذلك الشي وهو غير واجب لجواز ان يبقى العرض ويقوم

بقاؤه بالمحل ذلك العرض لا بنفس ذلك العرض فان محصول الاستدلال هو ان العرض

لو كان باقيا وكان البقاء عرضا يلزم قيام العرض بالعرض لامتناع قيام صفة البقاء

وموصوفهما معا بالمحل الموصوف لمنع تبعيتها اي تبعية البقاء والموصوف به له اي للمحل

موصوف البقاء في التحيز على ما هو معنى القيام بالمحل عند المتكلمين والآلاتي وان يمتنع

قيام البقاء

وذلك ه

حصول ه

علته ه

بحل ه

والموصوف به بمعنى التبعية في التحيز لمحل الموصوف بالبقاء بل كان كل واحد منهما تابعا لمحاله
في التحيز فلم يكن احدهما صفة للاخرى اذ ليس جعل احدهما صفة للاخرى اولى والبقي من
العكس مثلا اذا كان سواد الجسم باقيا وكان بقاؤه قائما بالجسم فجعل البقاء صفة للسواد
ليس اولى من جعل السواد صفة للبقاء بل الحكم اي العرض وبقاؤه صفة المحل الممنوع المفروض
ان احدهما صفة للاخرى هف لكن التالي اي قيام العرض ممتنع فالمقدم اي بقاء الاعراض — بالوقوم ه
مثله ووجه الصعوبة فيه اي في هذا البيان والاستدلال هو ان المقدمة القائلة بان العرض
والبقاء لو كانا تابعين لمحل العرض لما كان جعل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس ممنوعة — معاد
لجواز ان يكون بين التابعين الامر في التحيز خصوصية مرجحة لتابعية احدهما بالنسبة
الى الاخرى ومتبوعية الاخرى فان تابع لشي في التحيز كالبقاء مثلا يجوز ان يكون تابعا
وصفة للاخرى التابع لذلك الشي ايضا كالسواد مثلا فيصير السواد موصوفا والبقاء صفة
له لخصوصية ذاتية بينهما اي بين التابعين هو الاول المراد بسلامة اسبابه والاته
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو سلامة اسباب يعني
الشارح ان للمكلف وصفا صاحيا يعرض له بالنسبة الى الاسباب والالات العادية — السالمة ه
عن العاهة يعبر عنه اي الوصف الاضافي تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وهو
لفظ الاستطاعة وتارة يعبر عنه بلفظ مفصل دال بجزئه عليها بالمطابقة صريحا فلا فرق
بين اللفظين ولا بين المعنيين الا بالاجمال والتفصيل ونظيره القول وكثرة الال فانهما
لفظان دالان على معنى واحد لكن احدهما مجمل والاخر مفصل وكذلك المعنى المستفاد منهما — النقول ه
من حيث انه مستفاد من لفظ مجمل ومن حيث انه مستفاد من لفظ كثرة الال مفصل وان
حملنا كلام الشارح على ذلك اي على ان الصفة المذكورة امر اضافي وان الاختلاف

ليس

للمكلف

ليس الا من جهة التعبير واعتبار الاجمال والتفصيل لان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
وصفة حقيقية ممنوع والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الاستطاعة صفة حقيقية — لان سلامة اسبابه ه
لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه لا يكون صفة للمكلف بالحقيقة لانها صفة الاسباب فضلا عن
ان يكون صفة حقيقية له وما لا يكون صفة حقيقية لا يصح جعلها تفسيرا لما يكون صفة حقيقية
فان قيل هذا السند المذكور لا يصح في نفسه ولا يصح سندا للمنع المذكور لان الاستطاعة
لم يفسر الا بسلامة اسبابه والسلامة فقط وان كانت صفة للاسباب لكن السلامة المقيدة
باسبابه لا يكون صفة للمكلف بالحقيقة وصفا حقيقيا له وعين الاستطاعة فيكون الاستطاعة — للاسباب بل يكون صفة ه
وصفا حقيقيا لا ينافي تفسيرها بسلامة اسبابه لاتحادهما بحسب الذات والحقيقة لا يقال الا
يرى انه لا يقال ذات سلامة اسباب ويقال ان المكلف ذو سلامة اسبابه قلنا قولكم
وقولنا ان المكلف ذو سلامة اسباب لا يفيد الا صحة الحمل اي صحة حمل سلامة الاسباب
على المكلف بالاشتقاق ولا يفيد ذلك القول صحة التفسير اي صحة تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب فلا يفيد ايضا ذلك القول المذكور صحة تفسير المستطيع بذي سلامة اسبابه فان — قلناه
قيل صحة تفسير المستطيع بذي سلامة اسبابه امر ضروري والانكار مكابرة على تقدير التسليم
لا يفيد كون الاستطاعة وصفا حقيقيا وصفة ذاتية للمكلف ولا يوجب صحة تفسير الاستطاعة
على تقدير كونها صفة حقيقية بسلامة اسبابه هذا اي الاقرب الى الفهم في هذا المقام ما افاده
بعض الافاضل اي في حواشي شرح التلخيص من ان امثاله مبني على التسامح فان وصف المكلف
حقيقة كونه بحيث سلمت اسبابه ووصف اللفظ الدال مثلا هو كونه بحيث يفهم منه
المعنى ووصف زيد في قولنا زيد قائم ابوه هو كونه بحيث يكون ابوه قائما الى غير
ذلك والوضوح امر تسومح في عد سلامة اسبابه اي اسباب المكلف وجعله وصفا له وفهم منه

من اللفظ وصفاته وقيامه اي زيد وصفاته ثم يرد عليه ان سلامة اسبابه كما تكون صفة اضافية
تعرض للمكلف بالقياس الى الغير وذلك امر لا شبهة فيه والانكار مكابرة لمقتضى الطبع
السليم والفهم المستقيم ولا خفاء ايضا في ان الوصف الاول اي في كون المكلف بحيث سلمت
سلمت اسبابه كما يكون صفة له حقيقية كذلك الوصف الثاني اي سلامة اسبابه ايضا صفة
له حقيقية وقد مر بحثه في صدر الكتاب في بحث صدق الجزء فالاولى حمل العبارة على التسامح
كما فعله السيد الشريف قدس سره غير مسلم **قوله الاول** وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة
والتفرقة اي في كون مناط التكليف هذه الاستطاعة وان سلامة الاسباب مناط خلق الله
القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل عادة فبعد السلامة اي بعد سلامة [illegible] عن الآفة
لا حاجة من جهة العبد اي من جانب المكلف الا الى القصد يعني اذا سلم اي بعد سلامة جميع اسباب
المكلف عن الآفة وقصد المكلف فعله المقدور اوجد الله تعالى قدرة على ذلك الفعل في المكلف
ثم الفعل بطريق جري العادة فكان سلامة الاسباب بسبب عادي للفعل وملاك التكليف
باعتبار الافعال الاختيارية فيعتبر ما هو بمنزلة السبب العادي لها مناطا له **قوله الاول**
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير الكلام في هذا المقام ان ما لا يطاق على ثلثة مراتب
اقصاها ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق والاعدام القديمة بالذات والمرتبة
الوسطى منها ما يمكن في نفسه ولكن لا يمكن من العبد لعدم تعلق القدرة الحادثة عادة سواء
امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة
الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون
من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وادناها ما يمكن في نفسه ويمكن
من العبد ايضا لكن تعلق بعدمه اي بعدم وقوعه علم الله تعالى وارادته او اخبر الله تعالى

بعدمه

[حاشية: اي لا يكون المكلف بحيث سلمت اسبابه ايضا / وصفا اضافيا عارضا له بالقياس الى الغير]
[حاشية: فيه]
[حاشية: اسباب المكلف عن الآفة]

الحادثة
بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة لان القدرة الحادثة مع الفعل ومثله لا يوجد ابدا
فيمتنع ان يصير متعلق القدرة الحادثة والمرتبة الاولى لا يجوز تعلق التكليف بها
بالاتفاق كما نص عليه صاحب المواقف وعلى الاختلاف والتردد بناء على انه يستدعي
تصور المكلف به وافعال الممتنع هل يتصور وافعاله فيه تردد كما صرح به شارح المقاصد
واما انه لا يقع التكليف بها اتفاقا لكن في جواز التكليف بها اختلاف اتفاقا وهو
ان التكليف بالمرتبة الثانية يجوز عندنا خلافا للمعتزلة واما المرتبة الثالثة فانه يجوز
التكليف بها اتفاقا وكذلك يقع التكليف بها بالاتفاق فان من مات على كفره ومن اخبر
الله تعالى بعدم ايمانه كابي لهب يعد عاصيا اجماعا فهذا الذي ذكرناه توجيه ما قيل
تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري يعني هذا الذي ذكرناه توجيه لكلام الاشعري وتقريب
لدعواه على حسب مراده كما هو المشهور من ان النزاع في الجواز دون الوقوع والحاصل ان
ان النزاع انما يكون في جواز التكليف بالمرتبة الثانية التي هي ممتنعة عادية واما الوقوع فمنتفي
بحكم الاستقراء ويشهد له مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والشيخ جعله اي التكليف
بالممتنع العادي مفروض المنازع ان كان نفي الجواز الذي هو دعوى الاشعري لا يفيد السند لا
به على المنازع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذلك الاستدلال لا يفيد الا نفي
الوقوع لا الجواز فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى وان كان الغرض نفي الوقوع فلا
نزاع لاحد فيه ولا يكون منافيا لكلام الشيخ ومن لا يقول به اي بجواز التكليف بالمرتبة
الثانية لم يكن عنده مراتب ثلث بل مرتبتان ولا يعدها اي تلك المرتبة الثانية من
المراتب الثلثة بان يجعلها قسما مستقلا نظرا الى امكانها من العبد في نفسها اذ لا اعتداد بهذا
الاعتبار عند القائل بما لا يطاق اما ان يمتنع تعلق التكليف فهو قسم واحد واما ان يتعلق

[حاشية: صد]
[حاشية: تكليف فانه قد اتفقنا واما ان / لا يتعلق فلا اول فيه ما لا يتع]
[حاشية: الخ]

التكليف فهو قسم آخر فيصير قسمين وقد يوجه كلام الاشعري ايضا بان المراد به وقوع
تكليف ما لا يطاق دون الجواز فقط والدليل الدال عليه اي على وقوع تكليف ما لا يطاق
هو ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فالقدرة الحادثة غير مؤثرة فيه وهو معنى
ما لا يطاق وان التكليف قبل الفعل والقدرة الحادثة غير سابقة على الفعل بل تكون معه
عنده اي عند الاشعري فلا يكون التكليف الا بغير المقدور فيكون ذلك الفعل المكلف به مما
لا يطاق بهذا الاعتبار وهذا التوجيه مع كونه مخالفا للمشهور فيه بعد جدا لانه
يستلزم كون كل تكليف كذلك اي تكليف ما لا يطاق لان التكليف بكل ما لا يقع
التكليف قبل ذلك المكلف به والحاصل ان جميع ما وقع التكليف به ليس الا الله القادر
بقدرته فيكون الجميع بالنسبة الى العبد ما لا يطاق وهو اي كون كل تكليف تكليف ما
لا يطاق ليس مطابقا لما في نفس الامر ولا يقول الاشعري به ايضا وتوجيه كلامه بوجه يوجب
امرا لا يقول به ولا يكون مطابقا لما في نفس الامر غير موجه فتدبر هو الاول ثم ان عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه اي عدم التكليف بالمرتبة الثانية وهي ما يمكن في نفسه ولا
يمكن من العبد عادة لعدم تعلق القدرة الحادثة عادة ثم نقول ما ليس في الوسع وان
كان بحسب المفهوم من كل واحد من المرتبتين الاوليين لكن خصصناه بالمرتبة الثانية
بقرينة قوله فيما سيجيء واما النزاع في الجواز فانه يدل على ان المراد بما ليس في الوسع المرتبة الثانية
اذ لم يجوز احد وقوع المرتبة الاولى ولك ان تأخذهما اي القولين المذكورين الذين
احدهما ما ليس في الوسع والآخر انما النزاع في الجواز يعني لك ان تحمل هذين القولين
على العموم والاطلاق فيكون المراد بما ليس في الوسع اعم مما يكون ممتنعا في نفسه
او ممتنعا عادة او بالجواز جواز التكليف بذلك العام لا يقال في بيان وقوع النزاع في جواز

قوله

الثانية ه

المرتبة

المرتبة الاولى ايضا لان النزاع في جواز التكليف بالعام نزاع في جواز التكليف بكل
واحد من الخواص لانا نقول ذلك غير مسلم لانه اي لان وقوع النزاع في جواز التكليف
بالعام لا يستلزم الشمول اي شمول النزاع في جواز التكليف لكل واحد من الخصوصيات
لجواز ان يكون بعض خصوصيات العام الممكن العام ممتنعا بالذات بالاتفاق فجواز
العام يصح ان يصير محلا للنزاع دون الجواز الخاص وقد يعترض على القائلين بانه تكليف
ما ليس في الوسع غير واقع ويقال ان ابا لهب مكلف بالايمان وهو اي الايمان عبارة
عن تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به اي ان يصدق جميع ما جاء به النبي عم من الاحكام
الشرعية والنواميس الالهية ومن جملته اي بعض تلك الاحكام انه اي ان ابا لهب لا يؤمن
بالنبي عم ولا يصدق احكامه فقد كلف ابو لهب بان يصدقه اي النبي عم في انه لا يصدقه
اي يؤمن ابو لهب من النبي عم انه لا بد عن [illegible] من النبي شيئا ويموت كافرا ويلزم من ذلك
اذعان ما وجد في نفسه خلافه لان الشخص اذا صار مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به
وجد في نفسه التصديق بالنبي عم في جميع ما جاء فلو صدق بانه لا يصدق النبي عم
في جميع ما جاء به صدق بنفي ما وجده في نفسه اذ التصديق بجميع ما جاء به النبي عم موجود
في نفسه والتصديق بذلك الخبر المخصوص الذي اخبره النبي عم وهو قوله لهذا الشخص
لا يصدق بجميع ما جاء به النبي عم تصديق بنفي ذلك التصديق الذي وجده وليس
ذلك الا اذعان ما وجد في نفسه خلافه وهو مستحيل قطعا مع انه مكلف به
بالاتفاق فعلم انه يقع التكليف بالمرتبة الاولى وهي ما يكون ممتنعا في نفسه فضلا
عن الجواز ووقوعه اي في هذا البيان بحث لان المصدق بجميع ما جاء به النبي عم لا يجب
ان يجد في نفسه التصديق بما جاء به النبي عم مع كونه حاصلا فيها لانه يجوز ان يخلق الله تعالى

الخواص ه

لان النبي عليه السلام قال ان ابا لهب لا يؤمن

مكذبا ه

عن نفسه ه

بالنفس ه

بالجميع

العلم بالعلم فلم يجد في نفسه خلافه نعم اى عدم خلق العلم بالعلم خلاف العادة فيكون
من الممتنعات العادية لا من الممتنع في نفس الامر فيه خلل في المرتبة الاولى بر وعليه ان
العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول ضروري التحقيق ولو سلم ان العلم
بالعلم لا يحصل فهو ايضا لا يدفع الاعتراض اذ المفسدة التي ادعى المعترض لزومها هي
جمع بين النقيضين والكذب في كلام النبي عم وغير ذلك دون اذعان ما وجد في نفسه
خلافه حتى لو لم يحصل العلم بالعلم لم يتحقق اذعان ما وجد في نفسه نعم توجيه الاعتراض
على وجه قرره المحشي يحمل جوابه في الجملة لكن يمكن تصويره بوجه لا يجاب بهذا الوجه
بل لا يجاب بوجوه تذكر فيما سيجي ايضا وهو ان يقال يجب على المؤمن التصديق
بجميع ما جاء به النبي عم وساير اخباره فاذا اخبر النبي عم بان هذا الشخص لا يصير مؤمنا مصدقا
باخبارنا ووصل اليه هذا الخبر فان آمن ذلك الشخص لزم كذب كلام النبي عم ولزم ان
يعتقد ان هذا الشخص لا يصير مؤمنا ابدا بل يموت كافرا وبالجملة هذا الخبر المخصوص الذي
اخبر النبي عم يجب ان يكون صادقا فح ان آمن الشخص واعتقد بمضمون جميع اخبار النبي عم
فح اعتقد بمضمون ذلك الخبر المذكور ايضا فالاعتقاد المخصوص المتعلق بالخبر ان
لم يكن مطابقا للواقع لزم الكذب في كلام النبي عم وان كان مطابقا للواقع صادقا في
نفس الامر يلزم رفع نفسه وانتفائه في نفس الامر ووجود الاعتقاد الصادق المستلزم لانتفا
نفسه ممتنع بالذات كاجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين فالتكليف بايمان ذلك
الشخص تكليف بتصديق الخبر لكونه مستلزما لانتفاء نفسه ممتنع بالذات فتكليف ذلك الشخص
تكليف بالممتنع وقد اعترفتم بعدم وقوع مثل ذلك التكليف بالمرتبة الاولى والذي يحسم مادة
الشبهة هو ان يقال المراد لا اذعانه اى اذعان ذلك الشخص بخصوص ذلك الخبر به النبي عم وهو انه

الذي اخبره

اى ذلك

خلافه

قطعا

وهو باطل

المخصوص

ذلك

اى ذلك الشخص لا يؤمن واما يكلف الشخص به اى باذعان ذلك الخبر بخصوصه اذا وصل اليه
ذلك المخصوص واما اذا لم يصل اليه ذلك المخصوص فلا يصير مكلفا باذعان ذلك المخصوص
وهو اى وصول ذلك المخصوص اليه ذلك الشخص ممنوع واما ما قبل الوصول اليه فالواجب
عليه هو الاذعان الاجمالي بجميع ما جاء به النبي عم اذ الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم
اجمالا فيما علم ما جاء به النبي عم اجمالا والتصديق بجميعه تفصيلا فيما علم ما جاء به تفصيلا ولا
اشكال في الاذعان الاجمالي بجميع ما جاء به اقول لا يخفى عليك ان هذا الوجه لا يحسم مادة
الشبهة بجذ اخرها على وجه قررناها لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق
به على التعيين وقد يجاب عن هذه الشبهة ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه اى في حق
ابي لهب وامثاله هو التصديق بما عداه اى بما عدا ذلك الخبر المخصوص قال شارح المقاصد
وهذا الجواب في غاية السقوط انتهى كلامه اقول لان ذلك الشخص لو لم يكلف بالتصديق بالخبر
المخصوص لجاز عليه تكذيب النبي عم في ذلك الخبر وفساده اظهر من ان يخفى وتفصيل ذلك بعد
ان يقال اذا اورد الخبر المذكور على الشخص المذكور فاما ان يعتقده ويذعنه او يرده وينكره
او يشك ويتردد فيه فان اعتقده فاما ان يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للواقع اولا فان
لم يطابق للواقع لزم تحقق الكذب في كلام النبي عم وان طابق الواقع لزم رفع نفسه وانتفاؤه
في نفس الامر كما مر وان انكره لزم انكار النبي عم وان شك فيه لزم الشك في كون النبي عم صادقا
والكل باطل قال المحشي لا يخفى بعده اى بعد هذا الجواب عن اصل الشبهة اذ فيه اى في ذلك الجواب
تجويز اختلاف الايمان بحسب الاشخاص ولا يخفى بعد ذلك التجويز اقول الجواب عن هذه
الشبهة هو الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها كما سيجي في الشرح
هو الاول وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكن في هذا التقرير اقول

هذا نقض اجمالی علی الاستدلال علی نفی الجبر بقوله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها وما
اورده ان یرد علی هذا التقریر نقض تفصیلی علیه وحاصل النقض الاجمالی هو انه
لو صح هذا التقریر بجمیع مقدماته لزم منه صحة والمستلزم للصحیح محال فصحة التقریر المذکور محال
وانما قلنا ان صحة التقریر یستلزم لانه لزم منه ان لا یجوز تکلیف امثال ابی لهب بالایمان
لانه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم یوجب استحالة الملزوم
تحقیقا لمعنی اللزوم لکنه لو وقع لزم السفه بالسمع ای الله تعالی لما اخبر الله تعالی عنهم بانهم لا
یؤمنون مع العلم والاخبار بانهم لا یؤمنون تکلیفهم بالایمان سفه والسفه محال علی الله تعالی
مع انه ای ان تکلیف امثال ابی لهب جائز بل واقع بالاتفاق فالتقریر المذکور باطل هو الاول
فلا استحالة ما لیس فیها بمحل القدرة وللقائل ان یقول هذا علی تقدیر صحته وتمامیته لا ینفی
التولید مطلقا اذ التولید قد یکون فی محل القدرة وقد یکون فی ای برح فان المعتزلة ذهبوا
الی ان فعل الفاعل قد یوجب لفاعله فعلا اخر فی محل القدرة کضرب الضارب بنفسه فانه ای الضرب
المذکور یوجب فعلا آخر هو الالم لذلک الضارب فی محل قدرته لحصول بالضرب وقد یوجب
لفاعله فعلا اخر فی محل خارج عن القدرة کضرب انسان انسانا او فعلم ان التولدات قد توجد
فی نفس الفاعل وقد توجد خارجا عنه ولا دلیل علی استحالة الکسب القسم الاول من المتولدات
واشار المحشی الی جواب هذا الاعتراض بقوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانیة ان حالنا
بالنسبة الی المتولدات فینا کحالنا بالنسبة الی المتولدات فی غیرنا فی انها لا تکون بقدرتنا
واختیارنا فان الالم بذلک الحاصل فینا من ضربنا لم یکن بقدرتنا واختیارنا والعلم بذلک
ضروری وجدانی فلا اکتساب لنا فی جمیع المتولدات ای لا اکتساب فی شیء منها هو الاول
ولذا لا یتمکن العبد من عدم حصولها یرد علیه ان عدم تمکن العبد من حصول المتولدات قبل وجود مباشرة

الاسباب

الاسباب وصرف الارادة ای تعینها ثم فان العبد ما لم یباشر الاسباب فعل متولد منه فعل
آخر تمکن من المباشرة وعدمها یعنی لا یجب علیه مباشرة ولا عدمها ان اراد باشرها وان اراد
لا یباشرها یعنی انه مخیر فی التعیین وعدمه ولا نعنی بالتمکن الا هذا وعدم تمکن العبد من حصول
المتولدات بعده ای بعد تحقق مباشرة الاسباب مسلم لکن لا ینافی ذلک ای عدم التمکن بعده
کونه ای کون المتولد مکتسبا بواسطة مباشرة السبب الموجب لفعل متولد فان الایجاب
الحاصل من الاکتساب محقق للاکتساب لا مناف له کما ان صرف الارادة والقدرة الی الفعل
لحصول بالمباشرة یوجبه ای ذلک الفعل بفوت التمکن من ترکه ای من ترک ذلک الفعل عند صرف
الارادة وذلک لا ینافی کون الفعل المباشر اکتسابیا اختیاریا بالاتفاق ثم لا یجوز ان یکون
بالنسبة الی المتولدات ایضا کذلک هو الاول ای الوقت المقدر لموته ولو لم یقتل لجاز
ان یموت فی ذلک الوقت وان لا یموت من غیر قطع وجزم بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
یعنی نحن معاشر الاشاعرة نقول ان المقتول لو لم یقتل لجاز بقاؤه وامتداد عمره وجاز فناؤه
وانقطاع عمره بالموت ولنا ان جزمنا انه لو لم یقتل لامتد عمره ولنا انه لو لم یقتل لانقطع عمره بالموت
هو الاول قد قطع علیه الاجل ای لو لم یوجد الیه یعنی منع المقتول عن وصوله الی الاجل قال
شارح المقاصد الاجل فی اللغة الوقت واجل الشیء یقال لجمیع مدته ولاخرها کما یقال اجل هذا
الدین شهران وآخر الشهر وفسر قوله تعالی ثم قضی اجلا واجل مسمی عنده بعضهم باجل الموت
واجل القیامة وبعضهم بما بین الخلق الی الموت وما بین الموت والبعث ثم شاع استعماله
فی آخر مدة الحیاة ولذا یفسر بالوقت الذی علم الله تعالی بطلان حیوة الحیوان فیه ثم ان من قواعد
الباب ان المقتول میت باجله ای موته فی الوقت الذی علم الله تعالی فی الازل بایجاد الله تعالی من غیر
صنع للعبد مباشرة ولا تولیدا وانه لو لم یقتل لجاز ان یموت فی ذلک الوقت وان لا یموت من غیر قطع

فعل ه

ای اجزمنا ه

کاتب ه

ع ه

عنده

عله

اخره

وفاقاًله

بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل في ذلك طوايف من المعتزلة وزعم الكعبي انه ليس بميت لان
القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى بل هو مقتول واثر صنعه وزعم كثير منهم ان القاتل
قد قطع عليه الاجل فانه لو لم يقتل لعاش اي الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل
وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت انتهى محصل كلامه وملخصه فعلم مما نقلنا
ان المعتزلة اي بعضهم يقطعون ويجزمون بامتداد العمر لولا اي لولا القتل قال الشارح فان
قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد
بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فيجعل الخلاف
لفظيا كما يراه الاستاذ ابو اسحق وكثير من المحققين قلنا حاصل النزاع ومحصل الخلاف هو ان المراد
بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحيوة قطعا بحيث لا محيص عنه من غير تقدم ولا تاخر على ما يشير
اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فهل يتحقق في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد هو الاول
اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فان قلت قوله لا يستقدمون معطوف على قوله
لا يستاخرون فيكون جوابا للشرط فيصير مضمون الكلام هكذا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون ولا خفاء
في انهم لا يتصور الاستقدام عند مجيئه يعني لا يمكن تقدم الاجل عند مجيئه ولا يحتاج الى النفي ايضا فلا
فايدة في نفيه اي في نفي الاستقدام الاجل ومنع تقدمه قلت ان قوله معطوف على قوله لا يستاخرون
بل هو عطف على مجموع الجملة الشرطية لا على الجملة الجزائية فلا يصير قوله لا يستقدمون جوابا للشرط
المذكور فلا يتقيد بالشرط فيكون مضمون الكلام هكذا اجلهم لا يتقدم واذا جاء لا يتاخرون
فيتحقق للنفي ثمرة هو الاول واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج
تنبيه واستشهاد فلكونه اي فلكون ذلك التنبيه في صورة الحجة استعير لفظ الحجة له في المواقف والمعتزلة

قوله

لانه

لا يستقدمون ا

ادعوا

٣٦٥

الملحمة ه

القاتل
ادعوا في تولد الاجل من فعل القاتل وبقاء ما لولا القتل الضرورة واستشهدوا عليه بذم
وبانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير والجمع الكثير في
الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه قال السيد الشريف قدس سره في شرحه والجواب
ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لاستلزام كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله
يقع في الوباء نعوذ بالله من ذلك هو الاول والجواب عن الاول ان الله تعالى يعلم انه لو لم يقتل
هذه الطاعة يرد عليه انه اي هذا الجواب لا يوافق تحرير محل النزاع وهو قول الشارح
اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم المعتزلة من ان الله تعالى قطع عليه الاجل وذلك اي عدم الموافقة
لان المستفاد من تحرير النزاع وحدة الاجل وذلك الجواب يؤدي الى القول بتعدد الاجل
احدهما الاربعون مثلا والاخر السبعون بل الجواب الحق الذي لا يخالف تحرير النزاع
هو ان تلك الاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر اخبار احاد فلا يعارض
فلا يعارض الاحاديث الايات القطعية الدالة على وحدة الاجل وان كل هالك مستوفي اجله
من غير تقدم ولا تاخر وان المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى
عمره الثاني وفي شرح المقاصد لنا الايات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوفي اجله من
غير تقدم ولا تاخر على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه ولا بالموت ولا الحيوة
فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عم لا يزيد في
العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر
بعينه كما يقال درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار امثاله واما الحديث فخبر واحد
لا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى
عمره الثاني وبالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى

مقيد ثم يبدل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب وبالنسبة اى ما قدره الله تعالى من عدم الاسباب الزيادة والنقصان وهذا
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب واحد انتهى كلامه كان في لفظ ان عوض
اشارة الى انه لا بد عنه الضرورة في دعواهم تدبر ش الاول لا كما زعم الكعبي من المعتزلة
فانه خالف المعتزلة اى بقية اى قدمائهم فقال الاجل اثنان والمقتول يبطل حيوته باجل القتل
دون اجل الموت فالمقتول ليس عنده ميتا كما مر ش الاول فيا كله اى يتناوله وانما فسر بذلك
ليشمل الماكولات والمشروبات وهو اى تعريف الرزق بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيا كله
مشهور في العرف وليس تحديدا له بالحقيقة بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك
لانه قد يفسر الرزق عند الاشاعرة بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذى او غيره
مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول والمشروب ويدخل الملبوسات
والالات الجزئية التي ينتفع بها في مصالح دينهم ودنياهم ويخرج ما لم ينتفع به وان كان بسوق
للانتفاع الا انه يقال فيمن هلك شيئا ويمكن من الانتفاع ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له قال المحشي
اه فعلى هذا التقدير اى على تقدير ان يكون معنى الرزق ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع يكون
العوارى التي تؤخذ بطريق العارية من الملبوسات والالات الجزئية التي ينتفع بها رزقا وفيه
بعد لا يخفى لانه لا يطلق عليه الرزق بحسب العرف والعادة ثم نقول وعلى هذا التعريف
يصح ان كل احد يستوفي رزق نفسه ولا ياكل احد رزق غيره بما قال بعض الاشاعرة الرزق
كل ما ساق به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال ش رح المقاصد وفسر بعض اصحابنا بما
يصح به الانتفاع ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره ولا يستوفي رزق نفسه ويوافقه اى هذا
التفسير قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فقال الآمدي والتعويل على التعريف فان قيل كيف
الاول

نكاح

يتصور

الاولين منهم

يتصور الانفاق من الرزق بالمنتفعين قلنا ويقال ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم
لكونه بصدده يعني ان المنفق كان بصدد ان يصير رزقا للمنفق لكن انفقه فلم يصر رزقه
بل صار رزقا لغيره فسمي الشي باسم ما هو بصدده تجوزا ش الاول بمملوك يا كله المالك من فسر
الرزق به لم يجعل غير المملوك رزقا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا اللهم ارزقنا
شفاعته مع انه ينتقض عكسه برزق العبيد والاماء ويحلها هو معتبر في مفهومه من
الاضافة الى الرازق الا ان يقال المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي
اللهم
وفيه معنى الاضافة ويدخل رزقا غير الانسان المالك بطريق التغليب ولا ينتقض طردا
بملك الله تعالى والا اى وان لم يكن المراد بالمملوك ما ذكرنا يخلو التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى
وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم اى عند المعتزلة ايضا كما هو معتبر عند اهل الحق كما يجيء
في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق
لا يقال في كلام الشارح حيث قال وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك
يا كله المالك نظر لان كلامه مشعر بان تعريفهم هذا يدل على ان الحرام ليس برزق عندهم مع ان
هذا التعريف يدل على كون الحرام رزقا لان بعض الحرام كالشراب والخنزير مملوك ومملك
للمسلم فلو شرب الخمر او اكل الخنزير مع حرمتهما يصير ان رزقا له لانا نقول هما وان كانا مملوكين
بالاطلاق لكن ليسا بمجعولين ملكا بمعنى الاذن الشرعي في التصرف الخاص اى الشرب والاكل فح
اى فحين اذا عرفت الشان انهما ليسا بمملوكين بالحيثية المذكورة يندفع بملاحظة هذه الحيثية
النقض بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما لانهما لا يكونان مملوكين بالحيثية المذكورة وفي
بعض الكتب الحرام ليس بملك عند المعتزلة اصلا لا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص فان
صح ذلك النقل عنهم فالدفع عن النقض المذكور ظ انه لا يصدق ح عليهما اى على خمر المسلم و
خنزيره المملوك

هو الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لا يتصور المالكية والمملوكية مع ان ظاهر قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقه ويمكن ان يجاب عنه بما
مر من انه يجوز ان يدخل رزق غير الاناسى بطريق التغليب هو الاول ان من اكل الحرام ونحو شرح
المقاصد وزعموا ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه
بسوء اختياره على انه منقوض بان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا انتهى كلامه
هو الاول اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى وايضا لو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق
بالاضلال وجدان العبد ضالا لم يتحقق بين المعنيين تضاد ومنافاة يعتبر في المقابلة التي هي من
المحسنات البديعية في الكلام ففيه فوات حسنة مقابلة الاضلال للهداية ويبقى خلوا عنها فلا يكون
محسنا بهذا الاعتبار وان صار محسنا باعتبار اشتماله في ايهام التضاد وهو الجمع بين المعنيين
غير متقابلين عبر عنها بلفظين يتحقق التقابل بين معنييهما الاصليين كقوله لا تعجبي يا سلم
من رجل ضحك المشيب براسه فان المراد بضحكه الظهور التام ولا تقابل بين البكاء وظهور الحمرة
المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي الاصلي بضاد معنى البكاء
وسمي ذلك ايهام التضاد كما في علم البديع على انا نقول لو قال المحشي فيه فوات المطابقة بدل قوله
فوات المقابلة في عرفهم عبارة عن الجمع بين المتضادين اي متنافيين في الجملة واما المقابلة فهي
اتيان معنيين متوافقين او اكثر ثم بمقابلهما ذلك ترتيبا فيه فعلم ان الكثرة معتبرة في طرفي المقابلة
بدون المطابقة فلم يتحقق المقابلة في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء سواء اريد بالاضلال
والهداية خلق الضلالة والاهتداء او بيان طريق الحق ووجدان العبد ضالا بخلاف
المطابقة فانها يتحقق فيه ان اريد بها خلق الضلالة والاهتداء والا فتفوت هو الاول

كلام ه

بماه

الحق ه

وكذا لفظ الهداية ه

ومثل

ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وكذا لفظ الهداية في
عن الدعوة في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا
العمى على الهدى اي على الاهتداء ويحتمل ان يراد بالهداية في قوله تعالى فهديناهم المعنى
الحقيقي اي خلق الاهتداء والله اعلم بحقيقة الحال تلك الجملة في كلام المحشي معترضة فمحصل كلام
المحشي هكذا ويحتمل ان يراد بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى اي
الاهتداء فتركوه وارتدوا بعد ذلك وانما قلنا انه يحتمل حمل الهداية على المعنى الحقيقي اي خلق
الاهتداء اذ لا دلالة في اول الاية واخرها على نفي الحصول يعني ان الاية المذكورة من اولها الى اخرها
لا تدل على عدم تحقق خلق الاهتداء فيهم فلا حاجة الى صرف الهداية عن المعنى الحقيقي الى المعنى
المجازي والله اعلم واليه المرجع والمآب هو الاول وعند المعتزلة بيان طريق الثواب وهو باطل
لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وايضا اجمع الامة على ان الناس يختلف في الهداية فبعضهم
مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق يعم الامة ويشمل الكل من غير اختلاف ومنازعة
للخصم فيه فان عموم البيان متفق عليه فلا يصح تاويل الهداية ببيان الطريق قيل لا نسلم ان اختلاف
الناس في الهداية ولا نسلم ان الامة اتفقوا عليه فانما الاختلاف في احوالهم في الابتداء على حسب
تفاوتهم في قابليتهم بالاتفاق الامة على ذلك الاختلاف وايضا لو كان الهداية بيان الطريق لما
كان الاهتداء لازما لها وفيه اي في عدم لزوم الاهتداء للهداية فوات حقيقة المطاوعة
فان الاهتداء مطاوعة هدى في اللغة يقال هداه الله فهو المهتدي مع ان الهداية لو كان
بيان الطريق لم يكن الاهتداء مطاوعا له لانه غير لازم له اي للبيان قيل عليه لا نسلم ان
لو كان بيان الطريق لما كان الاهتداء لازما له لان البيان معناه الاظهار والاظهار الحقيقي
يلزمه الظهور الذي هو الاهتداء وايضا يعارضه في مقام المدح فلا ه مهتد في المتعارف

حمل ه

نبع ه

قاعدة بيان

وعنه

من ه

الهداية

ولا مدح الا بالحصول اي بحصول المبتغى دون تحقق البيان اذ لا يمدح الشخص بكونه الآخر مبينا له
لحسب المتعارف اصلا قيل اذا كان البيان هو الاظهار التام الحقيقي الذي يلزمه الظهور كما مر يصح
المدح به بهذا الاعتبار وما يقال ان البيان مذكور وان لم يكن نفس خلق الاهتداء لكن يوجب
في نفس المهدي استعدادا تاما قريبا لكسب الامر المبين وتحصيله ولا خفاء في ان الاستعداد التام
فضيلة يليق ان يمدح عليها قلنا فهو مدفوع بان التمكن التام والاستعداد القريب وان كان
في نفسه فضيلة لكن لكونه مع عدم الحصول اي لكونه مقارنا بالعدم المعتد الذي ذلك الاستعداد
الاستعداد لكونه مع عدم الحصول اي لكونه صار نقيضه يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان
كون التمكن في نفسه فضيلة يكفي في صحة التمدح ولا ينافيه استحقاقه الذم من جهة مقارنة لامر
آخر من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم بالاتفاق مع انه في نفسه مع قطع النظر
عما يقارنه عن عدم العمل احق الفضائل بالتمدح واتم الكمالات بالتكريم واسبقها الى استيجاب
التعظيم واقدمها في مراتب التبجيل نعم يرد على ما يقال ان الهداية بمعنى بيان الطريق يوجب — يمدح ه
الاستعداد والتمكن ومن اجله ان التمكن والاستعداد عام للكل كالبيان فلا ينافي سبب المقام
اي مقام المدح قولهم فلان مهدي لاشتراكه بين الكل لكن هذا وجه اخر لابطال الكلام القائل المذكوره
غير ما ذكره الدافع بقوله بان التمكن مع عدم الحصول نقيضه يذم عليها هو الاول ولقوله ثم
اهديتهم مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
يعني تفسير الهداية ببيان طريق الثواب الصواب بطل اذ الدعاء بالهداية متحقق بشهادة
القولين المذكورين والدعاء والطلب انما يستدعي عدم حصول المط والبيان المذكور حاصل
فلا يتصور الطلب يرد عليه ان هذا الطلب المستفاد من القولين المذكورين كما ينافي تفسير الهداية
ببيان الطريق كذلك ينافي التفسير بالخلق ايضا اي ينافي تفسير الهداية بخلق الاهتداء وذلك لان الطلب

كما بينه

كما بينه المعترض انما يكون بالشيء الحاصل وخلق الاهتداء حاصل فينا فلا يتصور الطلب والجواب
عنه بان الطلب باعتبار التاثير وترتب المقصود او باعتبار الدوام والثبات مجاز من
الحقيقة كما لا يخفى واعلم ان الغرض من امثال هذا المقام الذي اختلف فيه الاراء وتنازعه
الخصماء وتمسك من الجانبين بالآيات والاحاديث وينفتح للتوجيه باب التاويل في الاقاويل
والمقصود فيها من ذكر ذكر النصوص المتقابلة تجنب الاتيان بالاحاديث المخالفة
لحسب المفهوم المتبادر وحمل بعضها على التجوز وصرفه عن الحقيقة وصرف البعض
عن المعنى المجازي وحمله على الحقيقة هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض
والاشارة الى دليل بما تمسك به المخالف على مطلوبه والتنبيه على امكان المعارضة
بالمثل وتعليم ما يمكن الاستدلال به على ابطال مذهب الخصم مثلا لو قال الخصم تفسير الهداية بخلق — على الهدى ه
الاهتداء ابطل بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى قلنا الهداية مجاز عن الدعوة
الى الطريق فلو قال قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ينافي التفسير بالخلق كذلك ينافي التفسير ببيان — الحق ه
طريق المطلوب وبالجملة ذكر النصوص المتقابلة وبيان المعنى منها وما يكون مقصودا
منها يجعلك قادرا على مقاومة الخصم فتنبه فكن على بصيرة ولا تغفل حتى لا تكون من الغافلين
هو الاول والمشهور ان الهداية يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية
المرادة في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي
فلا منافاة بين المعنى اللغوي هو الموضوع له عند اهل اللغة والمعنى العرفي هو
الموضوع له عند العرف العام والمعنى الشرعي هو الموضوع له عند صاحب الشريعة
لكن يجب في الاخرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلي عند الوضع هو الاول
والا لما خلق الكافر الغير المعذب في الدنيا والاخرة اذ الاصلح عدم خلقه وايجاده راسا او — نقول

الاصلح خلقه ثم اماتته قبل البلوغ والتكليف بما من الاوامر والنواهي او تقول الاصلح
خلقه ثم سلب عقله ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ والتكليف
بما خلقه وابقاؤه في زمان التكليف وخلق القدرة على المعاصي وايجاد الاستطاعة الى الفسق
والعصيان والكفر والطغيان وجعله في الدنيا فقيرا محتاجا وفي الاخرة معذبا بتمامها بالم
شديد وعذاب اليم لا يماثله فضلا عن ان يكون اصلح له فان قلت لا نم ان الاصلح بعد
ما ذكرتم بل الاصلح له خلقه واعطاء الوجود اياه ثم ابقاؤه في زمان البلوغ وتكوين
الاستطاعة التي هي مناط التكليف وايجاد القدرة والتكليف بالاوامر والنواهي و
التعريض للنعيم المقيم كما فعله في حق عامة المكلفين فلم يترك بالنسبة الى الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والاخرة ما هو اصلح مع علمه تعالى بانه لا يدرك الثواب بل يقع في العقاب قلت
فلم لم يفعل ذلك الاصلح لمن مات طفلا هذا على راي من لم يعتبر في الاصلح جانب علمه تعالى
وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه بانه
لا يدركه فلزمه ما لزمه وان اعتبر في الاصلح والاوفق جانب علم الله تعالى كما ذهب اليه الجبائي
على ما مر تفصيله في صدر الكتاب فالامر ظ يعني اعتبر الاصلح في جانب علم الله ثم ظاهر البطلان
وبه الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه وقد فصلنا الكلام فيه في صدر الكتاب فمن
اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه هو الاول ولما كان له منه على العباد فانهم اي المعتزلة الذين
لو اعتبروا وجوب الاصلح جانب المعلوم قالوا انه ترك الاصلح المقدور الغير المفضي الى الجهل والسفه
بخلاف الاصلح المقدور المفضي فانه يجب تركه كابقاء الطفل والتكليف والتعريض
للنعيم الدائم الذي هو اعلى المنازل فان ذلك وان كان اصلح في نفس الامر لكنه مضر له
لانه لو كبر لطغى واستكبر فيقع في العقاب الاكبر واما الذين اعتبروا جانب العلم كلفه وه

فيروا

فسروا بترك الاصلح مضرا او ضرره بخلا وسفها فلزوم البخل والسفه جعل تعلق قدرة الله تعالى
بالترك مستحيلا ابدا او جعل المتعلق بالفعل سرمديا واجبا فانه لا منة في مثل ذلك الفعل الذي والاخفاء ه
وجب الاتيان به وامتنع تركه لوجوب ان يكون الممتن فيه امرا اختياريا ولا خفاء ايضا
في انه لا معنى لطلبه اي لطلب مثل ذلك الفعل لان الطلب انما يصح اذا كان المطلوب ممكن الحصول
الاختيار دون الواجب على ما لا يخفى لا يقال لا نم ان الممتن به يجب ان يكون امرا
اختياريا فان الاب المشفق يستوجب المنة والاعتداد بالاحسان على ولده الذي احسن اليه
في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته وعطفه لانا نقول لا منة للاب انه ه
على الولد المحسن في شفقته الجبلية الخلقية من غير اختيار بل المنة عليه في افعاله الاختيارية
المنبعثة عنها اي عن تلك الشفقة الجبلية ان وجدت تلك الافعال وصدرت عنه يعني لو
صدرت من الاب باختياره افعال جميلة بالنسبة الى ولده لا يستوجب المنة والا علده
فلا يرد عليه ان هذا على تقدير الصحة لا يدفع الايراد لكونه كلاما على السند الاعم هذا
كما لا يخفى هذه المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يصدر من الله تعالى قال الله تعالى لا فيل ه
تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق ممنوع
بل المذمومة منها ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم ففي العباد فان افعاله تعالى لا تتصف
بالقبح كيف وقد قال الله تعالى بل الله يمن عليكم هو الاول وجوابه ان منع ما يكون في حق
المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وعلمه بالعواقب بكونه محض عدل وحكمة وحاصله
اي حاصل الجواب هو ان الاصلح لا يستوجبه شخص من الاشخاص ولا يستحق احد من الاحاد ولا بهذا ه
يكون في المخلوق استعداد الاوفق والاستحقاق الاصلح بل هو اي الاصلح محض خلق الله الواجب
الوجود المنزه عن شائبة النقص ومتوجه الى الجود المطلق المنان وقد ثبت بالادلة
القاطعة

والنصوص القطعية انه تعالى كريم مفيض لقدر استعدادات المستفيض ومقدار
قابليتهم لنفس ذاته بلا بخل وامساك وانه حكيم عليم بجميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر ويفعل ما
هو اصلح في نفس الامر من غير وجوب عليه بحيط علمه بعواقب الاشياء فتركه اي ترك ما نظن به
اصلح لا بخل بل الحكمة الباهرة والسلطنة القاهرة ولو لم يكن ترك الاصلح اصلح في الواقع لم يترك
الفياض على الاطلاق البتة فلا يجب عليه رعايته اي رعاية ما يكون اصلح بالنسبة الى العباد
بل قد يكون مخالفا وان كان بحسب الظاهر يشعر بالمخالفة والله اعلم بالصواب قيل عليه ما ذكرتم
لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال صاحب
الكشاف جار الله الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم هكذا اي ان
تغفر لهم فليس في ذلك المغفرة والعفو لهم رجاعن مقتضى حكمتك فان تعاقب الكافر وعدم المغفرة
عن ذنبه اصلح بالنسبة اليه مع ان الزمخشري الذي هو من المعتزلة جوز تركه حيث فسر الاية
بالطريق المذكور وجوابه انا لا نسلم ان العقاب وعدم المغفرة لو لم يكن اصلح بالنسبة الى الكافر
لما وجب على الله تعالى عقابه مع انه وجب عقاب الكافر باتفاق المعتزلة مدفوع بانه يجوز ان يكون
وجوبه اي وجوب عقاب الكافر على الله تعالى لاجل استيجاب الكفر والطغيان العقاب وعدم
الكفران لا لاجل ان عقاب الكافر اصلح على ما هو المذهب عندهم اي عند المعتزلة فانهم قد ذهبوا
الى انه يجب على الله تع العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي
وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة
القبائح ولو لم يجزم المكلف بانه مستحق على ارتكاب القبائح عقابا لا يجوز الاخلال به بل ترك
العقاب لكان ذلك اذنا من الله تعالى سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو
قبيح مستحيل صدوره من الله تعالى ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر وان في كلامه

دلالة

دلالة عليه فلا نم ان الاصلح على تقدير مغفرة الكفار هو عدم المغفرة بل الاصلح في هذه
المغفرة فحينئذ فكلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة دون عدم المغفرة فان
كون مغفرة الكفار اصلح وان كان محالا لكن التقدير المذكور ايضا محال عند المعتزلة والمحال
قد يستلزم المحال فلا يلزم تجويز ترك الاصلح على التقدير المذكور ولو سلم ان الاصلح على
التقدير المذكور ايضا عدم المغفرة دون المغفرة فلا نم ان تجويز ترك الاصلح يوجب
امكانه المنافي لامتناعه الذي هو المذهب عندهم فان التجويز على التقدير المحال لا ينافي
الاستحالة يعني تجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار الذي هو المحال لا ينافي
المذكور ه استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال الذي هو التقدير جاز ان يكون محالا ولو سلم ان
تجويز الترك على التقدير المذكور يوجب الامكان المنافي للامتناع والاستحالة فنقول الكلام
مع الجمهور القائلين بترك الاصلح دون الشرذمة المجوزين تركه مثل صاحب الكشاف وتوابعه
قيل وللقائل ان يقول ليس مراد قول ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم
المغفرة اصلح كما زعم المجيب بل مراده انه جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة تركه
ويعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل
الغاية ه
واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة اياه يرد عليه ان هذا التمثيل اذا تحقق
الجهة الجامعة يعني اذا ثبت اشتراك السببين في الوجوب لا يكون بسبب التجويز ولا نم وما لم
بسبب الحكمة ولم يثبت بعد وانتفى اشتراكهما في الوجوب لا يوجب الاشتراك صح
ههنا ان في مقام نفي الوجوب على الله تع كما هو مذهب اهل الحق بحث وهو ان محصول البحث
هو انه لا شك في ترك ما فيه الحكمة بخلا او سفها او جهلا والكل محال على الله تعالى فيجب عليه تعالى رعايتها ان ه
اي رعاية الحكمة لما كان في وجود الشيء حكمة يجب على الله تعالى ايجاده ولما كان في انتفائه حكمة يعني ه
يجب على الله تعالى اعدامه او عدم ايجاده فاسا فثبت الوجوب على الله تعالى في بعض الامور والمذهب

ان مذهب اهل الحق هو انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد اي مراد
اهل الحق بقولهم لا واجب عليه تعالى شيء هو نفي الوجوب في الخصوصيات منها اللطف وفسره
المعتزلة بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ومنها الثواب على
الطاعة ومنها العقاب على المعصية ومنها الاصلح للعبد في الدين والدنيا كما هو مذهب
البغداديين او الاصلح في الدين كما هو مذهب البصريين ومنها العوض على الالم فان المعتزلة
ذهبوا الى وجوب تلك الخصوصيات عليه واهل الحق انكروا وجوبها فقط لا وجوب رعاية
الحكمة مطلقا ايرد على البحث وجوابه كليهما نظر اما على البحث فان مداره على ثبوت الحسن والقبح
العقليين وقد تقرر في مظانه انتفاؤهما وانما قلنا ان مداره عليه لانه لو لم يتحقق الحسن والقبح
العقليان لم يتحقق امر فيه الحكمة في نفس الامر من غير اعتبار الشارع وايجاد الحكيم منع يجب على
الله تعالى رعايتها بل كلما يفعله الحكيم المطلق يتحقق فيه الحكمة وكل ما لم يفعله ليس فيه حكمة لانه
يتحقق في بعض الامور حكمة توجب فعله وتقتضي الاتيان به واما ورود النظر على جوابه عن
البحث عليه تعالى فلانا نقول لا يخلو اما ان يكون في الخصوصيات حكمة اولا فان كان الاول يجب
عليه تعالى رعايتها فنقل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم وان كان الثاني فالجواب بنفي
مطلقا ه تحقق الحكمة لا نفي الوجوب في الخصوصيات وتجويزه في المطلق وقد عرفت ان الوجوب باطل
فتدبر وما قيل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا بل هو الزامي على المعتزلة وتركه
ما فيه الحكمة لا يكون بخلا وسفها ولا جهلا مبني على الجهل بهذه النكتة التي صدرنا نا فلا تغفل هو الاول
ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى قيل معناه اقتضاء الحكمة ليتحقق ذلك الامر وتمكنه مع القدرة
على تركه وتحقيق ذلك ان المعتزلة ذهبوا الى ان بعض الامور يشتمل على الحكمة والمصلحة في نفس الامر
مع قطع النظر عن اعتبار الشارع وتعيين الحاكم بناء على الحسن والقبح العقليين ولا خفاء في ان وجود
ثبوته ه

مصلحة

مصلحة وثبوت حكمة في بعض الاشياء يقتضي ان يوجده الحكيم الحق والكريم المطلق لكن
لا على وجه لم يتمكن الفاعل على تركه وهذا الاقتضاء الغير المفضي الى استحالة الترك هو
معنى الوجوب على الله تعالى وبهذا تغاير الوجوبين الذين ابطلهما الشارح وهما استحقاق
تاركه الذم والعقاب ولزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك والوجوب بهذا المعنى لا يحيل
على الله تعالى واختياره فليس برفض لقاعدة الاختيار كما لا يخفى على من له ادنى شعور وانصاف
وجوابه ان وجود حكمة ومصلحة في الامر يجعل تركه ممتنعا عند المعتزلة لانهم جعلوا الافعال
بالحكمة والمصلحة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزم النقص والمحال بحمل الترك اي ترك تكوين
ما فيه الحكمة مستحيلا بهذا الاعتبار وممتنعا بالغير وان صح بالنظر الى ذاته وامكن في نفسه
وهذا اي القول بان الترك يستلزم المحال وان كان ممكنا في نفسه وهذا رجوع عن المذهب الحق اهل ه
وميل في الى مذهب الفلاسفة اذ الفلاسفة جعلوا ايجاد العالم على هذا النظام الخاص والنمط
البديع لازما لذات الواجب تعالى مستحيل الانفكاك عنه تعالى وذلك اللزوم واستحالة الانفكاك
اي العالم ه لاشتماله على الحكم والمصالح وكونه على الكمال الوجود الممكنة المناسبة للكمال المطلق ويستندونه
الى العالم الى العناية السرمدية والالطاف الازلية الابدية ونحن معاشر اهل الحق لا نقول
باستحالة الترك ولا باستلزامه نقصا ولا بوجوب الفعل فان اراد الله فعل من غير وجوب وان
اراد ترك من غير لزوم محال واما الوجوب بالاختيار فهو محقق للاختيار كما تقرر ولا نزاع
لاحد في تحقيق ذلك الوجوب ولهذا اي لان القول بالوجوب بهذا المعنى ميل الى الفلسفة
الظاهرة السفسطة اصطلح متاخرو المعتزلة فيه وذهبوا الى ان معنى الوجوب عليه تعالى
انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كالعادة بانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن
ذهبا وان جاز انقلابه ذهبا واجيب بانه الوجوب في مجرد التسمية ويعود النزاع لفظيا والعجب

واجب

انهم ان المعتزلة الذين فسروا الوجوب بالمعنى الاخير لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله
عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة ولا يتركه هو الاول اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب. فان علم هذا الاستحقاق بالشرع وذلك بان يكون قبح الترك امرا غير
مبين محتاجا الى بيان الشارع قباحته فاذا بين الشارع انه قبيح علم ان التارك يستحق
الذم عاجلا والعقاب آجلا فالوجوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم
من الشارع ينسب الى الشرع ويقال انه شرعي والا اي وان لم يعلم ذلك الاستحقاق بالشرع
بل علم بالعقل لكون قبح الترك امرا عقليا يحكم به الطبع السليم والعقل المستقيم فالوجوب
الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من حكم العقل ينسب الى العقل ويقال انه عقلي
هذا الذي ذكرناه من ان الوجوب عليه تعالى قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا مذهب بعض المعتزلة
وقال البعض الآخر منهم اي من المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل
فيكون الوجوب عليه عند ذلك البعض منحصرا بالعقليا ولا واجب عليه تعالى شرعا عندهم هو الاول
وهذا اذ لا معنى للذم في حقه تعالى بان يصير مذموما من جهة الذات او الصفات او الافعال او
الاسماء فان الله تعالى منزه عن الذم والقباحة مطلقا لانه المالك على الاطلاق المحمود بجميع الكمالات
بالاستحقاق ولا معنى للعقاب ايضا بالاتفاق اذ المعاقب ليس الا الله الخلاق ولا يتصور
في حقه ان يعاقب نفسه بالوفاق والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب تم هو الاول
فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وانما قيد الامور بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات
العقلية يجب الظاهر يجب تاويله بالامر الممكن تاويلا صحيحا لتقدم العقل على النقل لكونه
اصلا للنقل كما بين في موضعه فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لدلالته على ما يمتنع
من الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه مما يصح اجراؤه على الله تعالى او يجب

نقام

تفويضه

والراسخون

تفويضه الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
في العلم الآية وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث
عنها بدعة هو الاول النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وعرضهم على النار يعني قتلهم بها ولما كان القتل بالنار لا يتصور الا بالاحراق
فسره به حيث قال عرضهم على النار احراقهم بها والعرض بمعنى القتل مأخوذ من قولهم عرض الاسارى
على السيف اي قتلوا به وفي المجمل الاسير معروف وكانوا يشدون بالقد وهو الاسير فسمي كل اخيذ
يؤسر به اسيرا وقد قالت العرب في جمع اسير اسرى واسارى وليست المفتوحة بالعالية انتهى كلامه
ووجه الاستدلال بقوله تعالى النار يعرضون الآية على عذاب القبر ووقوع العذاب قبل يوم القيامة
هو انه عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء
وذلك دليل على ان العرض غير عذاب القيمة ولا شبهة في ان ذلك العرض قبل الانتشار من
من القبور الواقع في ذلك اليوم اي في يوم القيمة كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك
ليس غير عذاب القبر اتفاقا فالآية وردت في حق الموتى هو الاول اغرقوا فادخلوا نارا وجه
الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ فيكون الدخول في النار عقيب الغرق في الدنيا
فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم اي آل فرعون لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات
العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال هو الاول جمادا لا حياة فيه
جوز بعضهم وهم الصالحية من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية فانهم ذهبوا الى
تعذيب غير الحي وهو عقاب الموتى من غير احياء ولا شك انه خروج عن المعقول بل هو سفسطة باطلة
ومكابرة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحيوة
في بطن الآكل فهو في حيز الامكان كالدود في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا

واسلم

وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالام يجتمع في اجزاء الموتى ويتضاعف من غير احساس بها
فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررنا سابقا من
ثبوته قبل الحشر وهو الاول لا دليل لهم يعتد به قال النافون لاعادة المعدوم بعينه لو جاز اعادته
بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه
في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم اي اعادة الوقت بط والملزوم اي جواز
اعادة المعدوم كذلك وانما قلنا ان اللازم بطلانه اذا اعيد بجميع عوارضه يلزم ان يعاد في وقته
الاول فهو مبتدا لا معاد والمفروض خلافه هذا خلف واليه اشار المحشي بقوله ان اعيد الوقت الاول وكل ما وضع في وقت الاول ص
فهو مبتدا لا معاد بل يلزم كون الشيء الواحد مبتدا من حيث انه معاد وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز
بين المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتدا
والامتياز والتفرقة بينهما بحسب العقل ضروري والا اي وان لم يعد الوقت الاول فلا اعادة للمعدوم
بعينه لان الوقت كما مر من جملة العوارض المشخصة وانتفاء المشخص يوجب انتفاء التشخص واجيب
عن هذا الاستدلال اولا بان المعتبر في اعادة العين اي في اعادة المعدوم بعينه اعادته بالمشخصات المعتبرة
في الوجود الخارجي فلا نم ان الوقت منها اي من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي والا اي وان لم
يكن الامر كذلك بل كان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي يلزم منه تبدل الاشخاص بحسب
الاوقات وبهذه النكتة الزم ابن سينا تلميذه حين وقع هذا البحث له مع تلميذه وكان مصرا على التغاير
بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا لي
من الجواب لان غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق التاخ
واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات لا يقال لم لا يجوز ان يراد بالوقت الذي
ادعى المستدل انه مشخص معتبر في الوجود وقت الحدوث اي الوقت الذي حدث فيه الحادث

ابتداء

ابتداء ولا خفاء في انه اي وقت الحدوث مشخص خارجي الا يرى ان وقت الحدوث ما لم يتحقق لم يوجد
الحادث فيكون له دخل في وجوده وكل ما يكون له دخل في الوجود له دخل في التشخص فيكون من المشخصات
لانا نقول لا نم ان كلام على السند مدفوع بان المعتبر في كون الشيء علة للوجود هو كونه بحيث
ما لا يتصور اي الوجود بدونه والوقت ليس كذلك لانه اما معد للوجود او سبب للمعد بالكسر وعلى
التقديرين لا ينافي عدمه وجود المعلول المعد بالفتح لا بقاءه وما لا يضر عدمه في الاعادة فلا البقاء لا يضر في د
ايضا فيجوز اعادة المعدوم من غير اعادة الوقت الاول وايضا قوله وكل ما يكون له في الوجود دخل د
له دخل في التشخص فيكون من المشخصات امر غير بين ولا مبين بل يكون من مخالفا للواقع الا يرى ان
الحيوان له دخل في وجود الانسان المخصوص المحقق المتشخص كزيد مثلا وليس من المشخصات
وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذه الزمان غير الموجود مع قيد كونه
قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج واجيب عن ذلك الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم ثانيا بانا
لا نم لزوم كون المعاد مبتدا لا معادا ولا نم ايضا لزوم كون الشيء الواحد مبتدا ومعادا من جهة
واحدة فان المبتدا هو الموجود في الوقت المبتدا والمعاد هو الموجود في الوقت المعاد والوقت
هنا معاد فرضا فالموجود في ذلك الوقت هو المعاد دون المبتدا لا يقال لو لم يكن الموجود
في الوقت الثاني هو الموجود في الوقت الاول بعينه لم يتحقق اعادة المعدوم بعينه بل هو
اعدام الشيء في وقت وايجاد لا في وقت اخر وان كان الموجود في احد الوقتين عين الموجود
في الاخر يلزم كون الشيء الواحد مبتدا ومعادا من جهة واحدة كما مر في الاستدلال لانا نقول
الموجودان متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فالموجود من حيث انه وجد في الوقت المبتدا

مبتدأ ومن حيث انه وجد في الوقت المعاد معاد ولا يلزم شيء من المحذور ريثما قالوا ايضا اي
النافون لامتناع اعادة المعدوم لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه والمحذور حينئذ جده
ان المعاد هو المبتدأ بعينه وكما تخلل الشيء انما يتحقق بين الشيئين واجيب عن هذا الاستدلال
بمنع الملازمة قوله اولا المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه مسلم لكن لا يثبت الملازمة اذ لا
معنى لتخلل العدم بينهما سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف
به في زمان اخر ثالث وتحقق الاثنينية فيه اي التخلل بهذا المعنى مم فانه اي التخلل الذي ذكرناه في التحقيق
تخلل العدم بين زماني الوجود ولا اثنينية فيه فخلاصة الجواب منع الملازمة على تقدير ان زمانه
يكون المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي على تقدير
ان يكون المراد التخلل الزمان بين الزمانين وقد يجاب عن الاستدلال المذكور بتجدد التغير في ايضاه
الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها في الحالتين فلا يكون بين الشيء التخلل ه
التخلل الواحد من جميع الوجوه بل يكون بين المتغايرين من وجه والتالي انه ممنوع وحاصل هذا
الجواب ايضا منع الملازمة على تقدير ان يكون المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع
الوجوه ونفسه وتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي ان اريد به تخلل العدم بين المتغايرين
من جهتين متحدين بالذات والحقيقة وايضا لو تم ذلك الدليل لامتنع بقاء تشخص ما من الاشخاص
زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وهذا البحث
بالحقيقة نقض اجمالي ومحصوله ان دليلكم هذا لا يكون بجميع مقدماته صحيحا لكونه مستلزما للمحال
والمستلزم للمحال فصحة الدليل مع المحال الذي يلزم من صحة الدليل هو امتناع بقاء الشيء من
الاشخاص لما عرفت وفيه اي في الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثالث فلانه لا يدفع تخلل

العدم

العدم بين الشيء ونفسه مطلقا اذ الاختلاف في غير المشخصات اي بحسب العوارض الغير المشخصة ذاته
لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وكذلك لا يدفع تخلل العدم بين الشخص المأخوذ مع
جميع العوارض ونفسه ومحصل هذا البحث ان المراد تخلل العدم بين المتغايرين من وجه و
المتحدين بالذات والحقيقة ولزوم هذا التخلل على تقديره وقدح اعادة المعدوم بعينه ظاهر رد
على ان هذا البحث خارج عن قانون المناظرة لان المجيب قد منع استحالة التخلل على تقدير ان
يكون المراد به تخلل العدم بين المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات والحقيقة وذكر المقدمة
الممنوعة لا يفيد شيئا بل المفيد اثباتها ولم يثبت بعد ولو ادعى البداهة في المقدمة الممنوعة
لكان له وجه لكن لم يدعها اللهم الا ان يقال ان المراد ذلك لكنه ترك لظهوره واما ورود البحث
على الجواب الثالث اي النقض الاجمالي فلانا نعلم ان الشخص لو بقي لتخلل العدم بين الشيء كانه
ونفسه فان التخلل لم يتصور الا بالانفصال وتقطع الاتصال الواقع بين الشيء ونفسه امر
ضروري لا مجال للمناقشة فيه والى هذا البحث اشار المحشي بقوله ثم لا يخفى ان معنى التخلل
تقطع الاتصال والوقوع في خلال فلا تخلل في الشخص الباقي يرد عليه ان هذا الكلام حق
وحكم مطابق لكنه مشترك الورود فان الانفصال بين الشيء ونفسه ممتنع مطلقا سواء بقي او لم
يبق هو الاول لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد روحه اليه واعلم ان
القائلين بصحة الفناء وبحقية حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع
بعد تفريق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم لم تعاده
الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد ولم يدل قاطع سمعي على تعيين
احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها الى ما عهد ولا تحيل العباده
ان يعدم منها شيء ثم تعاد والله اعلم بحقيقة المعاد وذهب البعض الى الاول نظرا الى الاولى

واستحالة انفصال الشيء عن نفسه وتقطع الاتصال ه

اى الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها واحتج عليه بوجوه اشار المحشى الى احدها
بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ هالك صح
بعد التفرقة يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب عن هذا المحشى بان
المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او نقول
المراد بهلاك الشئ خروجه عن الانتفاع المقصود به وصفاته المطلوبة منه كما يقال هلك
الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود من اه
البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل
كلمة الدلالة على الكاتب بل المطلوب الاصلح بالجواهر الفردة والغرض الكلى منها ليس الا
انضمام بعضها الى البعض ليحصل الجسم وان لم يصر بعضها جزءا منه فظاهر فالمطلوب بالمركبات
منها اى من الجواهر الفردة ليس الا خواصها وآثارها المخصوصة بها فاذا عرفت ذلك علمت
ان التفريق اى تفريق فى المركبات اهلاك للكل اى الجواهر والاجسام جميعا اما انه اهلاك
الجواهر فلان التفريق اخراج الاجزاء عن الصفات المطلوبة منها كالانضمام واما انه
اهلاك للاجسام فمضبوط هو الاول ولا اجزاء اى كونه فضلة فى الاكل فان قيل يحتمل ان يتولد
من تلك الاجزاء الغذائية الاصلية للماكول فى الآكل نطفة يتولد منها شخص آخر اجزاء اخره
اصلية لبدن الآخر فيعود المحذور ولانها اما ان تعاد فى بدن الماكول او فى بدن شخص يتولد
من الآكل وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من
بدن احدهما دون الآخر قلنا لعل الله يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير
نطفة وجزءا اصليا والفساد انما هو فى الوقوع اى فى وقوع ذلك الامر لا فى الجواز العقلى
والامكان الذاتى وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء

ال

الى مستحقه هو الاول وان الجهنمى ضرسه مثل احد قيل ذلك اى كبر ضرس جهنمى وغلظه ليس ذلك صح
الا بالانتفاخ اى بتباعد الاجزاء بتخلل الهواء بينها ولا يكون العظم والكبر بضم زائد على اصل
الاجزاء والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الكبر بسبب ضم الزائد لزم تعذيب اى تعذيب فى ذلك الزائد صح
بلا شركة فى المعصية فيكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية وفيه بحث لان العبرة فى ذلك اى الثواب والعقاب والعذاب بالادراك
وهو للروح المتعلق بالبدن ولو بواسطة الالات وهو اى الروح باق بعينه وكذا الاجزاء
الاصلية من البدن ومن جميع الاعضاء ولهذا يقال من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان
تبدلت الصورة والهيئات بل كثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب
فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى هو الاول قلنا انما يلزم التناسخ ان لو لم يكن البدن الثانى
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول حاصل هذا الجواب على ما هو المتبادر من ظاهره الاجزاء صح
وهو ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب الذوات الاصلية المادية ايضا كما هو مغايرتهما
بحسب الاجزاء الصورية والهيئة التركيبية والتغاير بينهما ههنا فى مذهب الاسلاميين
ليس الا فى الاجزاء الصورية والهيئة والتركيب دون ذوات الاجزاء الاصلية
المادية اذ هما مخلوقان من مادة واحدة وقد يتوهم من عبارة الشارح فى تقرير ذلك
الجواب ان حاصله اى حاصل الجواب منع التغاير بين البدنين مطلقا بناء على ان التغاير ب
فى المركبات انما يحصل من تغاير الاجزاء وليس بين اجزائهما تغاير لان البدن الثانى مخلوق
من اجزاء البدن الاول بعينها فحكم [illegible] البدن الثانى عين البدن الاول فيعترض على هذا الكلام
المتوهم من عبارة الشارح بان المراد بالاجزاء مطلق الاجزاء الشامل للاجزاء المادية و
الصورية فمسلم ان التغاير فى المركبات انما يحصل من تغاير الاجزاء لانه قد علم بتحقق التغاير

في الاجزاء اصلا لا في المادة ولا في الصورة والهيئة التركيبية لا يتصور الا بنفيه اصلا
لكن نفي المغايرة مطلقا بين اجزاء الابدان المخلوقة اولا وبين اجزاء الابدان المخلوقة ثانيا
باطل وان اريد بالاجزاء الاجزاء المادية الاصلية فلا نم ان التغاير في المركب لم يتحقق مع
اتحادهما فان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل دلالة ظاهرة
على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما الاصلية المادية فان الجلد الثاني وان كان ماخوذا
من الاجزاء الاصلية للجلد الاول لكنه مغاير للاول بناء على تغاير الجزء الصوري والهيئة
التركيبية والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء اي اجزاء الجلدين وهو مذكور
في كلام المعترض غير مسموعة يرد عليه انه ان اراد بالاجزاء مطلق الاجزاء فدعوى اتحادهما
ليست ماخوذة في كلام المعترض على ما قررناه وان اراد الاجزاء الاصلية المادية فمنع
اتحادهما ميل الى التناسخ وخروج عن طريق الحق كما لا يخفى فتامل ثم اعلم ان هذا الفرق وخروج عن
بين التناسخية واهل الاسلام هو ما اختاره الامام الغزالي وكثير من القائلين بالمعاد مذهب
الروحاني والجسماني فانهم قالوا معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن
بدنا اخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب
التشخص ولامتناع اعادة المعدوم بعينه وما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا
مكحلين وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا ولا يبعد ان يكون في قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق الاية
اشارة الى هذا واما الفرق الذي اختاره الامام فخر الدين الرازي فهو ان المسلمين يقولون
بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها
الى الابدان في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار ثم قال الامام الرازي وانما نبهنا على هذا الفرق

لانه

لانه يغلب على الطبائع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما
ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيمة
والجنة والنار والنصارى بقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع
اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح
فيه شبه المنكرين كذا نقله شارح المقاصد عن نهاية العقول ثم اعلم ان الفلاسفة الطبيعيين
الذين يقتدى بهم في الملة لا في الفلسفة زعموا انه لا معاد للانسان زعما منهم ان هذا
الهيكل المحسوس المخصوص لا يبقى الا المواد العنصرية وانه لا اعادة للمعدوم بعينه وفي
هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون
من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت
فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين
على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح
جسم عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني
فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء
فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي
والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا
الى ان النفس جوهر مجرد ويعود الى البدن والى هذا ذهب كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية هو الاول قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي
التي توزن فلا اشكال وقيل بل يجعل الله تعالى الحسنات والطاعات اجساما نورانية والسيئات
والمعاصي اجساما ظلمانية فينقطع مادة الاشكال عن غير ذلك التجوز هو الاول لقوله تعالى

انا اعطيناك الكوثر اشار الى ان الكوثر هو الحوض وقد روى انه عم قال انه نهر في الجنة
وعدنيه ربي وفي شرح المقاصد قال الصحابة له عم اين نطلبك يوم المحشر فقال عم
على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض وبالجملة فيها اي في الحوض
والكوثر اختلاف في الروايات والاصح انه اي الكوثر غيره اي غير الحوض فانه الكوثر نهر او
حوض في الجنة والحوض المشهور واقع في الموقف اي القيمة ولذا قيل الحوض في القيمة حق
والكوثر في الجنة حق **هو الاول** وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ
فيلتذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني كان ذلك الكلام لدفع توهم هو انه يجب ان لا شرب
ماء ذلك الحوض مرتين قطعا لان الشرب مرة مزيل للعطش فلا يظمأ ابدا فدفع ذلك
التوهم بانه يجوز ان يكون له طعم لذيذ فشربه ثانيا وثالثا لقضاء الالتذاذ لا لدفع
العطش وفي قوله ان وقع اشارة الى ان تكرار الشرب غير معلوم لكنه لو وقع لجاز ان يكون
للالتذاذ دون دفع الظماء **هو الاول** من شرب منه فلا يظمأ ابدا ولقائل ان يقول
فيجب ان لا يشربه الجهنمي والا لم يكن معذبا بالظماء قلنا يجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم
دخول النار او لا يعذب بالظماء من شربه وان دخل النار ولا استبعاد فيه **هو الاول** ادق
من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط
ولقائل ان يقول هذا مناف لما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم
المحشر فقال عم في الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فان تلك هذه الرواية
يدل على ان الصراط مقدم على الميزان ولمن ~~لم تجدوا~~ يقال انا لم تجدوا في الموقف المتاخر
بحسب الزمان فاطلبوا في الموقف السابق بين الحديثين هو ان يقال ان الطلب في المكان
المرتب والموقف المرتب بحسب الوضع يجوز ان يستانف من كل طرف شاء الطالب اذ الطلبة

مبتدئا من المؤخر منتهيا الى المقدم وان شاء طلب مبتدئا من المقدم منتهيا الى المؤخر فلو لو بالحبار
وكما جاز ان يكون الطلب بالاستيناف من كل طرف كذلك كما في الموقف المراتب بحسب المكان
يستانف من كل طرف وان يبتدأ باي طرف شاء فان الترتيب بحسب الذكر لا يدل على الترتيب
بحسب الزمان ولا بالطبع ولا بالذات ولا بغير ذلك كما لا يخفى على انا نقول انه رواية غير ثابتة
فلا يعارض الرواية المشهورة **هو الاول** والكائنتان في الجنة والقول بان ذلك لا يدل على
ان الجنة التي يسكنان فيها مكانا خارجا عن الدنيا واقعا في العالم الآخر لاحتمال ان تلك الجنة
كانت بستانا من بساتين الجنة الدنيا بان ما في هذا العالم مثلا للجنة التي وعدنا الله تعالى
اياها اللهم ارزقنا الفردوس والحور العين وهو اي القول المذكور وان كان احتمالا عقليا
لكنه مخالف لاجماع المسلمين واتفاق اهل الحق وبعض المعتزلة فانهم اتفقوا على
ان الجنة التي اخرجهما الله اسكنهما اياها خارجا عن الدنيا وقد يتوهم انه اي القول بان
الجنة التي اسكنهما اياها يجوز ان يكون بستانا مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها فانه ظاهر
يدل على ان الجنة قد وقعت في مكان فوق عالم العناصر والافلاك فامرهما الله تعالى بالهبوط و
النزول من ذلك المكان العالي الى العالم الاسفل والمكان الغاير اذ معنى الهبوط هو الانتقال
من المكان العالي الى الاسفل يرد عليه انه يجوز ان يكون الهبوط اشارة الى انحطاط درجتهما
وحط رتبتهما وعلى تقدير التسليم يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان وقع على موضع
مرتفع كقلة الجبل فلا يلزم ان يكون ذلك الموضع في العالم الآخر سوى الدنيا **هو الاول** لجعلها
للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا اي نخلقها لاجلهم فالجعل بمعنى الخلق ووجه الاستدلال
بهذه الآية على عدم خلقهما الآن هو ان تلك الحكاية تقع في المحشر ولفظ نجعلها للاستقبال او
الحال فيجب ان لا يخلقها قبل القيمة والجواب عن هذا الاستدلال كما هو المشهور هو ان لفظ المضارع

ان وقع ذلك الشرب الثاني ه
ويقول يجوز ه
او لا يحسن ه
بالزمان فوجه اي وجه التطبيق ه
شاء ه
الجنة ه

يحتمل الاستمرار ايضا كما يحتمل الحال والاستقبال ويجوز ان يكون ههنا محمولا على الاستمرار فان
قلت لا حاجة في الجواب عن استدلال الخصم الى حمل الجعل على معنى الخلق وحمل المضارع على
الاستمرار اذ يحتمل ان يحمل الجعل على معناه الحقيقي ويجعل قوله للذين مفعولا ثانيا للجعل فيحصل
الاية نجعل الجنة كائنة للذين لا يريدون علوا الاية في الحال او في ما سيجي وذلك لا يقتضي
عدم مخلوقيتها قبل وقوع تلك الحكاية بل مقتضى الاية ح عدم وقوع جعلها كائنة لهم ولا شك
انه ليس واقعا حال الحكاية فنقول غير الحاصل حال الحكاية ليس الا جعلها كائنة لهم لا نفسها يعني (بل يتبع بوجوده ه)
ان غير الحاصل حال الحكاية ليس هو نفس الجنة مخلوقة حاصلة عندنا بل انما هو التمليك والتمكن فانهما (لان نفس الجنة ه)
ليسا بحاصلين بعد قلت نعم الامر كذلك لكن يمكن ان يقال المتبادر من قولهم جعل الدار لزيد
تمكينه اي تمكين زيد من التمكن فيها اي في الدار وذلك اي تمكين زيد من التمكن في الدار يوجب
كون جعلها كائنة له حاصلة بالفعل متحققا في الحال فان كان الجعل في الاية محمولا على معناه الحقيقي
لكان مقتضى مضمونها كون جعل الجنة كائنة لهم حاصلة بالفعل ولا شك ان هذا المعنى لازم لوجود
الجنة بالفعل اذ يمتنع وجود الجنة بدون تمكينهم من التمكن فيها وبدون جعلها كائنة لهم فلا
يصح قول المعترض فغير الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها وذلك لان كليهما حاصلان وغير الحاصل (يصح ه)
غير متحقق على تقدير وجود الجنة الآن فلا حمل الجعل على معناه الحقيقي ولا حمل يجعل على الحال او الاستقبال
بل يجب حمله على الاستمرار فان حصر الواجب فيما هو المشهور يذكره الشارح ره فان قيل على
تقدير وجود الجنة بالفعل وان كان التمكين من التمكن فيها حاصلا بالفعل لكن التمكن بالفعل ليس
بحاصل بالفعل ثم لا يجوز ان يكون الجعل محمولا على ذلك المعنى اي التمكن بالفعل فلا حاجة الى الحمل على (فلتمام الكلام ه)
الاستمرار ولا حمل الجعل على الخلق واما الحمل اي حمل الجعل على التمكن بالفعل وان جاز احتمالا فبعيد وعدول (لكان ه)
عن الظاهر المتبادر فان المعنى المتبادر منه هو التمكين من التمكن واما نفس التمكن فهو معنى بعيد غير

متبادر

متبادر فتامل فانه لا يخلو عن ضعف **هو الاول** اكلها دائم الاكل بضمتين اي بضم الهمزة
والكاف ويعني به كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال على ان الجنة والنار غير مخلوقتين الآن
بانه لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة مع انها هالك لان كل شيء هالك الا وجهه آية
اي الاستدلال المذكور مشترك الالزام فيما بين الخصمين اي القائلين بوجودهما الآن والمنكرين
بوجودهما القائلين بايجادهما يوم القيمة اذ المراد بالشيء في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (الآن ه)
هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط فمعنى الآية انه كلما يوجد في وقته
يصير هالكا بعد وجوده ولو بوجه من القوة الى الفعل وليس ان كل شيء هالك وقت نزول (معناه ه)
تلك الآية او قبل الحشر ونظيره اي مثل هذا القول قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى وهو بكل شيء (فقط ه)
عليم اذ ليس المراد انه خالق كل شيء ويعلم جميع الاشياء وقت تلك الآيتين او قبل الحشر
او في وقت آخر معين مشخص لان الزمان لم ينته في جانب المستقبل الى احد لم يخلق بعده شيء ولم
تتزايد تعلقات علمه تعالى فان مقدوراته تعالى ومعلوماته تعالى كما هو غير متناهية بمعنى انها لا ينتهي
الى حد لا يتحقق فوقه آخر واذا عرفت هذا ان معنى كل شيء هو ما ذكرنا ظهر لك انه بظاهره
ينافي دوام اكل الجنة سواء كانت موجودة الآن او تصير موجودة يوم الجزاء وذلك لان
كل ما وجد او يوجد هلك او يهلك الا وجهه وبعبير الالزام مشترك **هو الاول** واما المراد
الدوام بانه اذا فني شيء جيء ببدله يعني ان الشارح ره اراد بالدوام هو الدوام التجددي
العرفي اي يتجدد آنا فآنا لا انه الامر الواحد بالشخص مع التجدد آنا فآنا لا ينافي الدوام (لا يبقى ابدا او عدم بقاء الواحد بالشخص ه)
العرفي فان نوع الشيء مثلا يعد دائما بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات
وفي شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار ولا انتهاء لوجودهما (د ها)
بحيث تبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء

قطعا وهذا اي الدوام بهذا المعنى لا ينافي الفنا لحظة وذلك لان نقول المراد بهلاك كل شخص تبعد وجوده
مثله فان الشي ما لم يوجد مثله لم ينعدم قطعا فلا ينقطع النوع اصلا فالدوام المذكور في قوله
تعالى اكلها دايم بحسب النوع هو الحقيقة والهلاك المذكور في قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه بحسب
الاشخاص والافراد فانه ليس شي من الاشخاص بابدي ولا شي من انواع الماكولات بجزئياتها فلا
تدافع بين الآيتين اصلا يرد عليه انه لو كان نوع الماكولات ابديا لزم ان يكون شي من جزئياتها
ابديا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم بط على هذا التقدير فالملزوم مثله وهذا
كما يقال ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شي من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم بط بالاتفاق فالملزوم مثله اقول فيه نظر كما تقدم
بيانه قوله الاول بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اي الخروج عن الانتفاع اي المقصود منه فلا يرد
ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع وقد مر ذكره وبيانه فلا حاجة الى
الاعادة قوله الاول الشرك بالله تعالى ان اريد به اي بالشرك مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه اي في
الشرك لانه اي السحر كفر بالاتفاق فلا فايدة في عده مستقلا الا والا اي وان لم يكن المراد بالشرك
الكفر مطلقا بل اريد به الكفر المخصوص لاثبات الشريك للواجب المنزه عن الشريك فما بال انواع
الكفر بقي خارجا عن التسعة المروية عن ابن عمر رضه يرد عليه انه يجوز ان يراد بالشرك الكفر
غير السحر فلا اشكال وفي شرح المقاصد السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة
بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتلمذ قوله الاول والحق انها اسماء اضافية
هذا القول من صاحب الكفاية لان ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
لان ظاهر هذه الآية يدل على ان الكبائر متميزة بالذات من الصغائر لان كل سيئة بالنسبة
الى ما دونها كبيرة وذلك لانه لا يتصور في اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحد منها

دايم

فلا ينقطع ه

بالنسبة الى ما فوقها صغيرة ه

دون

دون الكل وتحت جميع المعاصي [illegible] للبشر ذلك والتوجيه فوجه التطبيق بينهما
سيجي من ان المراد بالكبيرة في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الكبيرة المطلقة التي
هي الكفر وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وجزئياته فالمراد بالكبائر في قوله تعالى جزئيات
الكفر وانواعه واقسامه ولا جزئيات الكبيرة وانواعها قوله الاول بطريق الاستحلال
اي نفس العصيان اذا صدر عن العبد على وجه يفهم منه عدم المبالاة بالحكم في ظاهر الشرع يكفر فان
صدور الكبيرة على هذا الوجه امارة التكذيب والانكار وعلامة عدم التصديق القلبي وان
كان في نفس الامر مذعنا مصدقا فلذلك قيل اذا ظهر من العبد امارة الانكار والاستحلال فقد
كافر عند الناس في اجراء الاحكام وان لم يتحقق الاستحلال والانكار في نفس الامر واما عند
الله تعالى فانما يكون كافرا اذا تحقق حقيقة الاستحلال والانكار لتحقق حقيقة التكذيب ح قوله الاول
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين لا يقال لا يتحقق اجماع السلف على ذلك
مع مخالفة الحسن البصري فيه فانه من السلف وقال مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن بل هو
منافق فاثبت المنزلة بين المنزلتين فكيف يتحقق الاجماع على عدمها لانا نقول لا نم ان
الحسن البصري خالف ساير السلف وانه اثبت الواسطة فان مذهبه موافق لمذهب الحنفية بح
لان النفاق ايضا كفر مضمر وقيل يمكن ان يجاب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الحسن بان يقال
سلمنا انه لا يتحقق الاجماع مع مخالفة الحسن لكن المراد باجماع السلف في قول الشارح لما اجمع
عليه السلف اجماع المتقدم عليه اي اجماع السلف السابق عليه دون معاصريه فمخالفة الحسن
لا ينافي اجماع السلف بهذا المعنى قلنا وهذا اي جواب ذلك القائل ان الواقع اجماع
السلف السابق مطلقا والآن وان لم يكن الامر كذلك بل يتحقق اجماع السلف السابق
عليه لما خالفه الحسن مع انه خالفه على زعم هذا المجيب يرد عليه ان هذا الكلام تخمين لا احكام له

تخمين لا اساس بيان

فتدبر هو الاول والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال فحينئذ يلزم الكذب في اخبار الشارع
لانه اخبر بان المؤمن لا يزني مع انه يزني ولا يخرج الزنا العبد المؤمن من الايمان لانا نقول
ليس المراد بالايمان في الحديث وهو مؤمن مطلق الايمان بل المراد به الايمان الخاص اي فرد
مخصوص منه وهو الايمان الكامل يعني المراد الايمان المقيد بهذا القيد لكن ترك الشارع
اظهار التقييد بهذا القيد وتركه مطلق تغليظا ومبالغة في الزجر عن المعاصي والمنع عن المناهي
وفيه اي في ترك ذلك التقييد اشعار بانه لا يليق بمن اتصف بصفة الايمان ان يقدم على
مثل تلك المعصية والطغيان ودلالة على انه لا ينبغي ان يصدر منه اي ذلك الذنب الذي هو
الزنا عن المؤمن المصدق للنبي المهدي هو الاول على رغم انفه اي ذل رغم الانف بفتح الراء
وضمها اي الرغام بالفتح وهو اي الرغام في اللغة التراب وفي قولهم رغم الانف حذف المضاف
اي هو ان صاحب الانف لا يقال فعله على رغم انفه اي على خلاف مراده وعكس مراده لاجل
اذلاله وكسر شانه والجار والمجرور في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت هذا الكلام على رغم
انفه وخلاف مراده لاجل اذلاله هو الاول فمن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وجه الاستدلال بهذه الآية على ان الفاسق كافر هو ان كلمة من في قوله تعالى فمن لم يحكم عامة
يتناول لكل جان بغي سواء كان هو الفاسق او الكافر والمراد بالحكم فمن لم يحكم هو الفعل
مطلقا سواء كان فعل القلب التصديق او فعل الجوارح والعمل فيصير مضمون الآية هكذا
كل من لم يحكم بما انزل الله تعالى فيجب ان يكون كافرا بحكم النص والجواب انا لا نم ان الحكم عام للعلم
والعمل فان الحكم بالشيء هو العلم به والتصديق وشمول الحكم لاعمال الجوارح مما لم يقل به
احد واذا عرفت ان الحكم في الآية بمعنى التصديق سواء كان ذلك التصديق وهو فعل
القلب كما هو مذهب فخر الدين الرازي او الكيف والانفعال كما هو مذهب الحكماء والاشاعرة

مثله

فيه اي و

الا على رغم انفه

كما هو مذهب المتكلمين فنقول مضمون الآية يصير هكذا ومن لم يصدق بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون ولا نزاع ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى فلا يلزم
منه ان يكون الفاسق كافرا لانه وان لم يعمل بما انزل الله لكنه يصدقه وايضا يمكن ان
الجواب عن هذا الاستدلال بوجه اخر وهو ان يقال كلمة ما ههنا للجنس اي جنس ما انزل
الله تعالى فيتم بالنفي يعني ان الجنس في سياق النفي يفيد الاستغراق فيصير منطوق الآية هكذا
ومن لم يحكم بشيء بما انزل الله تعالى فهو كافر ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء بما انزل الله فلا يلزم
منه ايضا ان يكون الفاسق كافرا هو الاول فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال
على كون الفاسق كافرا البتة بهذه الآية هو ان ضمير الفصل وهو كلمة هم حصر الفاسق في الكافر
فيكون كل فاسق كافرا لما ثبت في علم المعاني من ان الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه لان معنى قوله
الكافر هو الفاسق ان الفسق مقصور على الكافر لا يتجاوز الى غيره والجواب ان المراد به
الفاسق الكامل في الفسق او المتمرد دون المنهمكون المتمردون في الكفر او نقول ان هذا الحصر غير
حقيقي ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بغيرهم من الفاسقين والآية وان لم يكن الامر على ما ذكرناه
فالحصر يفيد للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان لان الفاسق يتناول الكافر
بعد الايمان وقبله ايضا اجماعا مع ان الحصر لو كان حقيقيا وكان الفاسق محمولا على
معناه الحقيقي لزم ان لا يكون الكافر قبل الايمان فاسقا هف هو الاول ومن
ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجه الاستدلال بظاهره فان ترك الصلوة عمدا كبيرة وقد حكم
وقد حكم الشارع ان مرتكبه كافرا والجواب انه محمول على الترك مستحلا يعني من ترك الصلوة متعمدا
قاصدا الى حليته فهو كافر او نقول الكفر الواقع في الحديث محمول على كفران النعمة اي من ترك
الصلوة متعمدا فقد كفر وستر النعمة هو الاول وان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال

قوله

احقيقي ه

بهذه الاية بهو انها تدل على انحصار العذاب في الكافر وذلك لان الكلام العذاب المعرف باللام
صار مسندا اليه وقد تقرر في علم المعاني ان تعريف المسند اليه يجعله على المسند وافادة قصر المسند
اليه على المسند واعني بالمسند ههنا الكون على المكذب يعني لان العذاب كاين وواقع على المكذب
الكافر والمقصود عليه لا يتجاوز الى غيرها مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون فذلك
يوجب القول بان الفاسقين كافر والجواب ان يقال المراد بالعذاب الكامل الهايل منه
للقطع بتعذيب غير المكذبين او يقال انه اي الحصر المذكور اي حصر العذاب على المكذبين غير
حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين او نقول
ان الحصر والقصر حقيقي للمبالغة لعدم الاعتداد بغير المكذبين من الفاسقين وذلك اي
العدول عن الحقيقي المتبادر وترك الظاهر للقطع بان شارب الخمر معذب وليس بمكذب
وكذا الزاني بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى وربما يلزمه التكذيب وقس عليه اي
على الجواب الذي ذكرناه عن استدلال الخصم جواب نظايره اي جواب نظاير ذلك الاستدلال
فنقول وجه الاستدلال بقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
هو انه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار
للايات العامة للدعوة بدخولها ولك ان تجيب عنه بان الضمير في يصليها اي النار منكرة فقيل تنكيرها
للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر او يقال الحصر المستفاد من لا
والا غير حقيقي بل بالاضافة او حقيقي ادعائي للمبالغة ووجه الاستدلال بقوله تعالى انك من
تدخل النار فقد اخزيته مع قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين هو ان الفاسق يدخل
النار للايات العامة المدعوة وكل من يدخل النار فهو مخزي للاية الاولى وكل مخزي كافر
بالاية الثانية لان المسند اليه الذي هو الخزي والسوء معرف باللام وتعريف المسند اليه يفيد قصر

الا ادعائي ه

[illegible]

عائد ه

الا المتعين ه

على المسند

على المسند اعني الكافرين كما مر والجواب ان المفرد المحلى باللام وهو الخزي لا عموم له عندنا
فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه او نقول الحصر غير
حقيقي بالاضافة الى المتقين او حقيقي ادعائي للمبالغة هو الاول والله لا يغفر ان يشرك به
اي ان يكفر يعني ان المراد بالشرك ههنا مطلق الكفر لا الكفر المخصوص الذي هو اثبات الشريك
لله تعالى وانما قلنا ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق في حكم المذكور بين الشرك الذي هو
نوع مخصوص من الكفر وبين ساير انواع الكفر بالاتفاق وبالايات والاحاديث واما
عبر عن الكفر المطلق بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين هو الاول وبعضهم اي
انه ممتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عن الكفر مطلقا عقلا بناء على
هذه الادلة الاربعة المذكورة في الشرح اي قوله لان قضية الحكمة الى قوله بخلاف ساير
الذنوب والمسلمون الذاهبون الى ذلك الامتناع هم المعتزلة القايلون بالحسن والقبح
العقليين ووجوب الاصلح على الله تعالى وكون الاخلال بالحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى
فاذا عرفت ان هذا مذهب المعتزلة دون مذهب اهل الحق علمت انه لا بد في ان 2
ما قيل من ان هذا القول اي قوله لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وقوله الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنهم حكمة هو قول باني الحكمة
تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله الشارح اولا فان تمسكا به ههنا لا يخلو عن سماجة
اقول وجه الاندفاع ظاهر لان الشارح ههنا ناقل لمذهب المعتزلة لا مثبته وايضا لا يرد عليه
ما قيل من ان قوله والكفر نهاية الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل
العفو اصلا هو قول القبح العقلي لان مدار ذلك القول هو ان قباحة الكفر امر
متقرر بحيث لا يحتمل التبدل والتغير قطعا فينافي ذلك العقول قولهم اي قول اهل الحق

او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل
فيلزم انحصار افراده في الكافر ه

ان المراد ه

بحوز للشرع ان يحسن القبيح وتقبيح الحسن لان المثبت حسن الانبياء ليس الا الشرع فلا حسن
ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم
يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة وجه اندفاع ذلك الايراد ايضا ظ لان قوله لا يحتمل الاباحة قول المعتزلة
دون اهل الحق فلا يتحقق المنافاة في قول اهل الحق علي انا نقول سلمنا ان قوله لا يحتمل الاباحة
قول اهل الحق لكن لا نم ان هذا قول بالقبح العقلي فانه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة
لمنافاتها الحكمة لا لكون الكفر منشأ ونهاية في الجناية قبيحا في نفس الامر يعني يجوز ان يكون في عدم
انقلاب الكفر الى المباح حكمة تقتضي ذلك العدم اقتضاء عاديا لا قطعيا فلا يلزم القول
بوجوب الاصلح على الله تع ولا بالقبح العقلي فلا يتحقق المنافاة بين القولين يرد عليه ان   طريق
الاستدلال المذكور اي قوله والكفر نهاية في المغفرة يجب العقل لان عدم الاحتمال الكفر الاباحة
تح يصير اصلا لا عقليا لا قطعيا كما يشعر به قوله يجوز ان يكون ا ه فلا يوجب القطع بمنافاة
المغفرة فلا يصير المغفرة ممتنعا عقلا فتدبر نعم يرد على الدليل الاول وهو مخالفة الحكمة
التفرقة بين المسيء والمحسن ان يمتنع كون التفرقة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا
لحكمة اخرى خفية وان لم يطلع كافة الكفر افعاله تع ولو سلم فيجوز ان يكون التفرقة بوجه آخر
غير ما ذكره وان تعذيب المسيء عليها مثل اثابة المحسن دونه اي دون اثابة المسيء وكاباحة
دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن
العاصي فيها وخروج الكافر بعد خروجه عنها مدة متطاولة في الغاية وعدم خروجه
منها الا الى الاعراف وكمنعه عن رؤية الله تع في الاخرة وانحطاط درجته عن درجة المؤمن
انحطاطا تاما الى غير ذلك ثم نقول يرد على الدليل الثاني وهو ان الكفر نهاية في الجناية ال

نهاية الجناية ولو كان هذا الذي عينه المانع
المجيب لما افاد المقصود وهو امتناعه صح
قضية الحكمة صح

قوله

قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة ان نهاية الكرم تقتضي عن نهاية الجناية ويرد على الدليل الثالث
وهو قوله هم وايضا الكافر يعتقد ما حقا ولا يطلب عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنهم
حكمة انا لا نم ان العفو خارج عن الحكمة فان انعام شيء على من يحتاج اليه ولا يطلبه احسن
واعذب في الكرم والاحسان من الانعام بعد الطلب ويرد على الدليل الرابع منع قوله
فيوجب جزاء الابد لانه دعوى بلا دليل هو الاول والمعتزلة يخصصونها بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة قد بطل ان الضمير المنصوب في يخصصونها للايات والاحاديث ... المذكورة سابقا يعني ان المعتزلة يخصون الاية والاحاديث
الدالة على ثبوت المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بانه مع كونه عدولا
عن الظاهر بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لا قائل
من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقا بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا
المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح ذلك اي التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في بعض الايات
مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اذ المغفرة بالتوبة يعم
المشرك بل يعم كل عاص مع ان التعليق بالمشية المستفاد من قوله تعالى لمن يشاء يفيد البعضية
على ان في تخصيصها احلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح
بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كثيرا في الغاية وانها اي المغفرة بالتوبة
واجبة عندهم اي عند المعتزلة فلا يظهر للتعليق بالمشية فائدة وكذا لا يصح التخصيص
بالصغائر والاصرار مغفرتها مطلقا بالمشية فيفيد مغفرة البعض دون البعض وهو
بط لان مغفرة الصغائر عامة بحيث لا يشذ منها احد والصحيح ان الضمير المنصوب
في يخصصونها للمغفرة يعني انهم يقولون ان المغفرة لا يكون الا للصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة فان قيل ارجاع الضمير الى المغفرة لا يحسم مادة الاعتراض لان عدم المغفرة

المستفاد من قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك يشاء في تخصيص المغفرة بالصغائر فلما وان كان
الامر كذلك بحسب الظاهر لكن لهم ان يقولوا الكلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين
الادلة الدالة على المغفرة وعلى نفيها والقول بان التخصيص بالصغائر يفيد مغفرة البعض
دون البعض وهو يبطل العموم مغفرة الصغائر بحث اذ للمعتزلة ان يقولوا لا نم عموم
مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء وان لم يشاء لم يغفر
اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات **هو الاول** انما يدل على الوقوع دون
الوجوب اي استطرادا انه رح ذكره اي ذكر نفي الوجوب ههنا اي في مقام الجواب عن
استدلال المعتزلة على نفي المغفرة عن الكبائر بلا توبة رد التمسكهم بهذه الآية في الوجوب
ايضا كارده في الدلالة على العموم والجواب التحقيق الحق عند اهل الحق ههنا التخصيص
ونفي العموم بقرائن النصوص الدالة على العفو او اشار الى هذا الجواب الحق بقوله وقد كثرت
النصوص في العفو فتخصيص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد وتفصيل الكلام في هذا المقام
هو ان المعتزلة ذهبوا الى ان المغفرة عن الكبائر بلا توبة لا يقع بل يجب على الله تعالى عذاب اهل
الكبائر ان ماتوا بلا توبة وتخليدهم فيه وتمسكوا بالآيات والاحاديث في وعيد العصاة وتخليدهم
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا فيها ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وقوله تع ان المنافقين في الدرك
الاسفل من النار وغير ذلك فان الآيتين الاوليين تدلان على الخلود والاخريين على الوقوع
بطريق الوجوب ولما ذهب اهل الحق الى جواز العفو والمغفرة عن الكبائر بلا توبة كوردوا
والخلود للمكث الطويل وخصصوا المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وخصوص العمومات
بالكفار مثلا قالوا لفظ الفجار لا يتناول الا من كان كاملا في فجوره وهو الكافر وكذا الامر

في المنافقين

محل م

في المنافقين وقاتل المؤمن والعاصي وغير ذلك من الالفاظ الدالة بحسب الظاهر لاهل الكبائر
فان المراد منها الكفار والشارح ره اجاب عن تمسكهم في هذا الشرح بوجه آخر ايضا غير ما
اجاب به اهل الحق عنها وتفصيله هو انا لا نم عموم الآيات والاحاديث الواردة في الوعيد
بحسب الظاهر ولو سلم دلالتها على العموم على وجوب العقاب الذي هو مدعاكم بل انما تدل
على الوقوع ولما كان وقوع اهل الكبائر وان ماتوا من غير توبة منكر عند اهل الحق غير مرضي
لهم لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وغير ذلك من الآيات
الغير المحتملة للخصوص قال المحشي رح وذكر هذا الجواب استطرادا والله اعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب قال الامام رضي الله عنه واختلفوا في اصحاب الكبائر من اهل الصلوة على
وجوه لابد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول اما ان يدعى القطع بان الله تعالى ... يعذب كل احد من اهل الكبائر او يدعي القطع بان الله تعالى يعفو عن الكل او يدعي القطع بان الله تعالى صح صح
يعذب البعض ويعفو عن البعض او لا يدعى القطع شيء من هذه الاقسام بل يتوقف في
الكل فهذه اقسام اربعة واما الاول فقال قسمان لانه اما ان يقال يخلدهم في العذاب او يقال ان الله صح
ان الله تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب الخالدية
واما الثاني فهو مذهب المرجئة واما الثالث فهو مذهب اهل السنة والجماعة وهم اتفقوا
على انه لا يعلم ان الله تعالى عن اي كبيرة يعفو الى الصحة صح واتفقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد
من هؤلاء واما الرابع وهو انه لا يقطع شيء من هذه الاقسام فقد مال اليه اكثر اصحابنا
وهو مذهب اكثر الامامية **هو الاول** وزعم بعضهم ان الخلف كرم فيجوز من الله تعالى
هذا هو مذهب معاشر الاشاعرة ومن يحذو حذوهم يعني تجويز الخلف في الوعيد من الله
مذهب الاشاعرة ومن سلك مسلكهم وفيه اي في هذا المذهب والتجويز جواب آخر عن تمسك المعتزلة
غير ما ذكره الشارح رح بقوله والجواب انها على تقدير عمومها اي قوله عن عمومات الوعيد يعني ان هذا

البحث بجواب آخر عن تمسك المعتزلة غير الجواب المذكور سابقا **هو الاول** وهو تبديل القول
بل هو اى خلف الوعيد كذب منتف فى حقه تعالى بالاجماع فلا يصح زعم خلف الوعيد كما زعم
بعض الاشاعرة واقول يمكن ان يجاب عنه بان يقال لعل مرادهم اى مراد من جوز خلف
الوعيد هو ان الكريم المنزه عن الكذب وتبديل القول اذا اخبر بالوعيد فالمناسب بحاله
واللائق بشانه ان يبنى اخباره على الارادة وان تعلق اعلامه بالمشية وان لم يصرح بذلك
البناء والتعليق بخلاف الوعد فان اللائق بشان الكريم عدم تعليقه بالمشية والارادة
وبالجملة يجوز ان يقال لفظ ان شاء او ما يكون بمعناه مقدر فى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ندخله نارا ان شاء وكذا الحال فى ساير الاخبار بالوعيد فلا كذب ولا تبديل بل يصح اذا كان
بناء الاخبار بالوعيد على المشية لا يكون خلفه تبديلا ولا كذبا كما لا يخفى **هو الاول** وبجواز
العقاب على الصغيرة من غير قطع بالوقوع ومن غير قطع بعدمه يعنى لا يمكن لنا الجزم والقطع بوقوع
العقاب على الصغيرة لجواز المغفرة عنها لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك ولا شك ان جواز المغفرة
عن الصغيرة وتجويزها ينافى الجزم بالعقاب عليها والقطع بعدم المغفرة عنها ولا يمكن لنا
الجزم ايضا بعدم وقوع العقاب على الصغيرة والقطع بوقوع المغفرة لاحتمال العقاب عليها لقوله تعالى
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ثم انما يكون للسؤال والمجازاة ولا خفاء فى ان احتمال العقاب
على الصغيرة ينافى الجزم بعدمه والعفو عنها فعلم ان ما ذكره الشارح من الادلة يفيد اثبات المدعى
بجزئيه فلا يحتاج فى اثباته الى دليل اشار اليه المحشى بقوله لعدم قيام الدليل على شئ من الطرفين
محصل هذا الكلام هو انه لم يقم الدليل على وقوع العقاب على الصغيرة فيجوز المغفرة عنها ولم يقم
ايضا على المغفرة عنها فيجوز العقاب عليها ولا يرد على الشارح ما اورده المحشى عليه من ان ما
ذكره الشارح من الادلة على الدعوى المذكور فلا اثبات الجزء الاول من الدعوى وهو الجزم
بعدم

من الدعوى

قالوا فيها ان ندخله نارا صح

والاحصاء

من الدعوى وهو الجزم بوقوع العقاب على الصغيرة دون الجزء الآخر وهو عدم الجزم بعدم
وقوع العقاب اى عدم القطع بالمغفرة مع ان الخصم لا ينكره اى لا ينكر الجزء الاول اذ
النزاع بالحقيقة فى الجزء الاخير من الدعوى فان المعتزلة ايضا لا يجزمون بوقوع
العقاب على الصغيرة لكنهم يجزمون بوقوعها ايضا كما لا نجزم بوقوع عليها يرد عليه
ان الجزم بوقوع المغفرة ينافى تجويز وقوع العقاب فلا يمكن موافقة المعتزلة معنا فى الجزء الاول
من الدعوى كما لا يخفى فتأمل فانه دقيق وكان منشأ ايراد المحشى على الشارح العلامة هو الغفلة
عن تلك النكتة ولا تغفل **هو الاول** اجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر حاصله اى حاصل
هذا الجواب ان الآية المذكورة انما تدل على وقوع المغفرة عن الصغاير بطريق القطع والجزم
وعدم جواز تعذيب المجتنب عن الكباير اذا كان المراد بالسيئات فى قوله تعالى نكفر عنكم سيئاتكم
الصغاير وبالكباير فى قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه فوق الصغاير واما اذا كان المراد بالكباير
انواع الكفر وبالسيئات ما دون الكفر من الصغاير والكباير فلا دلالة للآية على المغفرة عن
الصغاير قطعا لا يقال اذا دل الآية على المغفرة عن الصغاير على تقدير ان يكون المراد بالسيئات
الصغاير وبالكباير ما فوقها فدلالتها على المغفرة عنها على تقدير ان يكون المراد بالكباير انواع
الكفر وبالسيئات ما دون الكفر بطريق الاولى لان مضمون الآية ح يصير هكذا ان تجتنبوا انواع الكفر
والشرك نكفر عنكم سيئاتكم ونستر لكم ما دونه من الصغاير والكباير ولا خفاء فى ان الآية الدالة
على مغفرة الصغاير والكباير جميعا تدل على مغفرة الصغاير مع الاجتناب عن الكباير قطعا لانا
نقول هذا الكلام انما يتم اذا لم يكن تكفير السيئات مقيدا بمشية الله تعالى وارادته والا فلا ونحن نقول
ان التكفير فى الآية مقيد بالمشية فلا يمكن الجزم بعدم العقاب على السيئات اى الصغاير والكباير فلا قطع
بالوقوع اى وقوع المغفرة عن الصغاير كما هو مدعاكم لانه على تقدير تقييد التكفير بالمشية يصير معنى

العقاب صح

لا الجزم صح
بوقوع المغفرة وفى معاشر الاشاعرة

الآية هكذا

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم ان ثبتناها وانما قلنا ان التكفير في الآية مقيد بالمشية
اذ المراد بالكبائر انواع الكفر واشتى صيغها الغائية بافراد المخاطبين وبالسيات ما دون الكفر من
الصغائر والكبائر ولا شك في ان مغفرة ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر مطلقا اي سواء كان مقرونة بالتوبة
ام غير مقيدة بالاجماع فانهم اتفقوا على ان المغفرة عما دون الكفر من الصغائر والكبائر مطلقا
سواء كان مقرونة بالتوبة او لا غير مقطوع به فلو لم يقيد الكفر ههنا بمشية الله تعالى وارادته لصار
مقتضى الآية مخالفا لما اجمع عليه الامة فوجب التقييد بها فلا يحصل الجزم بالمغفرة عن الصغائر وانما
قلنا ان المراد بالكبائر ههنا انواع الكفر واشتى صيغها وبالسيات ما دون الكفر من الصغائر والكبائر
لانه لو لم يحمل الكبيرة في الآية المذكورة على الكفر بل كان المراد بها الجناية التي هي فوق الصغيرة من الكفر
والكبائر لوجب حمل السيات على الصغائر فيبقى التقييد اي تقييد المغفرة عن الصغائر بالشرط المذكور
اي ان تجتنبوا بلا تأويل والتعليق اي بقي تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز
مغفرة الصغائر بدونه اي بدون ذلك الشرط والاجتناب باجماع الانام واتفاق ائمة الاسلام

هو الاول والشفاعة المقبولة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر لا بفعل مرتكب المكروه
وهو ما يثاب بتركه ولا يعاقب بفعله يستحق حرمان الشفاعة ويستبعد ان لا يشفع الرسل والاخيار
وان غفروا في حقه لتركه ما يستحق بسببه الثواب كما نص عليه التفتازاني في التلويح فكيف لا
نحكم عنها اهل الكبائر ومرتكبوها يعاقبون به بل نقول لو كان مرتكب المكروه مستحق حرمان الشفاعة لكان حرمان اهل الكبيرة عنها بطريق الاولى لانا نقول للامة الملازمة التي هي مؤدى الشرطية المذكورة
لان مرتكب المكروه ادنى في حق عدم استحقاق الثواب من مرتكب الكبيرة فان عدم استحقاق مرتكب
الكبيرة الثواب اتم واقوى واستحقاق حرمان الشفاعة جزاء المرتكب المكروه ولا شك في ان
جزاء الادنى الاخص لا يلزم ان يكون جزاء للاعلى الذي هو مرتكب الكبيرة اذ له اي لمرتكب الكبيرة

اي الشفاعة
اي مرتكب المكروه

جزاء او عظيم ووعد التعذيب والاحراق بالنار ان شاء الله تعالى ولو سلم ان الاعلى يستحق جزاء
الادنى وانه يلزم ان يكون جزاء للاعلى فلعل المراد اي مراد صاحب التلويح من حرمان الشفاعة حرمان
الشفعية اي استحقاق ان لا يكون شفيعا او يكون المراد حرمان الشفاعة لرفع الدرجات
او يكون المراد حرمان الشفاعة لعدم الدخول في مواقف المحشر وبعض مواضع القيمة على انا
نقول يجوز ان يستحق حرمان الشفاعة لكن لا يتحقق ذلك الحرمان لان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
فيجوز تحقق الشفاعة في حق من يستحق حرمانها لا ينافي ثبوتها هو الاول ويلله منين والمؤمنات
اي استغفر لذنوبهم وهي اي الذنوب يعم الكبائر لاضافتها بين الايمان وارتكاب الكبائر
لما ثبت الآية على ثبوت الشفاعة ان الامر بالاستغفار للنبي عم يستتبع الامتثال معه لا ي له
وذلك يستدعي اسرضاه مقبول منهم بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى هو الاول
يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم و
تحقيق تيئسهم معنى وكذلك يدل الآية المذكورة اي قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين على ان ما اي
الشفاعة الثابتة لرفع الدرجة ولعلو المنزلة لان عدم تلك الشفاعة التي هي لرفع الدرجة
في حق الكفار ونفيها عن شأنهم لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس بل كانت تلك الشفاعة
لاجل العفو عن السيئات والمغفرة عن الخطيئات لكن يدل على انها اي الشفاعة ثابتة في حق اهل
الكبائر يرد عليه ان نفي نفع الشفاعة لو لم يكن مخصوصة بالكفر بل يعم السيئات مطلقا لا الصغائر
لما صار مفيد التقبيح حال الكفار وتحقيق يأسهم وشدتهم وايضا النزاع في ثبوت اصل الشفاعة
فاذا ثبت في حق العصاة واهل الكبائر ايضا اذ لا قائل بالواسطة فتدبر هو الاول ولا يقبل
منها شفاعة ظاهر هذه الآية نفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب نفيا تمسك به المعتزلة
في نفي الشفاعة لرفع العقاب يدل بظاهره على انتفاء اصل الشفاعة مطلقا سواء كان لرفع العقاب

في النار او يكون المراد حرمان الشفاعة لعدم الدخول في بعض صح صح

قدع

فيما سبق من ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ووجه الاعتزال بهذه الآية صح

ثبت صح

كذلك

لو ضع او لزيادة الثواب فهو كما ينافي ما ادعينا ينافي ما ادعته المعتزلة من ثبوت الشفاعة
لزيادة الثواب ويحتمل ان يكون الضمير المجرور في قوله لا منها شفاعة للنفس الثانية في قوله
ولا تجزي نفس عن نفس لكن لا باعتبار رجوعه الى جميعها ان جاءت بنفس شفاعة الشفيع لم تقبل الشفاعة
منها اي من النفس فعلى هذا لا تدل الآية على ان لا تقبل الشفاعة مطلق بل تدل على انها لا تقبل
بهذا الطريق الخاص فلعلها اي الشفاعة تقبل بطريق آخر غير ذلك الطريق المذكور لا يقال ان
هذا الاحتمال وان صح في نظر العقل لكن لا يفيد ثبوت الشفاعة جزما كما يشعر به عبارة المحشي
دام ظله فلعلها تقبل لانا نقول ليس الغرض من بيان هذا الاحتمال اثبات الشفاعة بهذه الاية بل المقصود
نفي دلالتها على نفي الشفاعة كما ادعته المعتزلة هذا الاول بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص
والازمان والاحوال ينبغي ان يصح العلاوة اي منع الدلالة على عموم الاشخاص محصل كلام
الشارح هو انا لا نم عموم الاية للاشخاص لان الضمير المجرور في منها لقوم مخصوصين متعينين
هم اليهود ولو سلم عمومها في الاشخاص فلا نم عمومها في الازمان لانه لوقت مخصوص هو اليوم
المذكور ولو سلم عمومها في الاحوال كلها واعترض عليه اي على المنع الاول بان النفس الثانية نكرة
في سياق النفي والنكرة في سياق النفي عامة لجميع ما دخل تحتها كما تقرر في العلوم العربية والضمير
راجع اليها اي الى النفس الثانية فيعم الضمير الراجع ايضا كالمرجع لان الراجع يجب ان المعنى اذ
المعنى بالراجع هو المعنى بالمرجع بعينه ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بانه لا ضرورة في رجوع
الضمير اليها اي الى النفس الثانية من حيث عمومها لجواز ارجاعه اليها باعتبار خصوصها
بطريق الاستخدام وهو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر او يراد
باحد ضميريه احدهما وبالآخر الآخر سواء كانا حقيقيين او مجازين او مختلفين كما
بين في علم البديع فنقول ان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع وعمومها في سياق النفي

بطريق اخره

فلانسلم ح

الواقعة ح

على المرجع ح

عقلي

عقلي ضروري فكان له معنيين احدهما وضعي وثانيهما عقلي فيجوز ان يراد بها المعنى العقلي الذي
هو العام لجميع ما يمكن اندراجه تحتها ويراد بضميرها المعنى المخصوص وسمي تلك الارادة في علم
البديع استخداما فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع ما
في العالم من الرجال على السطح اي قد يصدق هذا القول بوجود واحد من الرجال على السطح
فعلم ان عموم المرجع لا يوجب عموم الراجع نعم لو قيل الضمير للنكرة الواقعة في سياق النفي فيكون
ايضا واقعا في سياق النفي فوقوعه اي وقوع الضمير الذي يرجع الى النكرة في سياق النفي لو وقع
فيه فيعم ايضا لكنه بعيد جدا ووجه البعد في الجملة هو ان الضمير معرفة سواء كان للنكرة او المعرفة
والمعرفة في سياق النفي لا يفيد العموم فان قيل هذا الوجه لو تم لدل على بطلان القول المذكور
وكلام المحشي مشعر بصحته وبعده في الجملة قلنا في كون الضمير الراجع الى النكرة معرفة خلاف
كما هو المشهور وايضا بعض المعارف كالنكرات في بعض الاحكام عند اهل العربية والمعاني كالمعرف
باللام الذي هو للعهد الذهني فيجوز ان يكون الضمير الراجع الى النكرة كذلك فيفيد في سياق النفي
العموم كالنكرة فوجه الصحة هو الامران المذكوران ووجه البعد انه مخالف لما هو المشهور
من ان الضمير مطلق معرفة والمعرفة في سياق النفي لا يفيد العموم تدبر هذا الاول يجب تخصيصها
بالكفار ان قلت كيف تختص الآية بهم اي بالكفار ولو سلم عموم الاشخاص يعني بعد تسليم
ان مدعى الاية نفي مقبولية الشفاعة بالنسبة الى جميع الاشخاص لا بالنسبة الى بعض دون
بعض كيف يتصور تخصيصها بالبعض قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا الارادة
فيجوز ان يدل الكلام على معنى بحسب الوضع لكن لا يكون ذلك المعنى الموضوع له مرادا في مورد
الاستعمال بل يراد به معنى آخر غير المعنى الموضوع له بواسطة علاقة بينهما فغاية ما يتوجه
على المجيب هو ان تلك الارادة ارادة خلاف الظاهر ولم نضطر منه جمعا بين الادلة المتعارضة

عما اي كلمة وقوع النكرة فيه اي في سياق النفي
افادته العموم فيعم الضمير اي الضمير الراجع الى
النكرة الواقعة في سياقه النفي صح

مؤدى ة

بحسب الظاهر هو الاول فلا معنى للعفو عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب ممنوع
لجواز تحقق العفو من صغيرة من لم يجتنب عن الكبائر لكونها مستحقة العقاب وعدم المعنى بالنسبة الى
صغيرة المجتنب عن الكبيرة مسلم لكن غير مفيد لابطال مذهب المعتزلة يرد عليه ان جميع الاعراض
لايوافق مذهب المعتزلة لما قال في الكفاية الكبائر عند المعتزلة غير مغفور كالشرك واما الصغائر
ان كان مرتكبها مجتنبا عن الكبائر فعندهم لايجوز من الله تعالى ان يعذب عليها ومن لايجوز له التعذيب
لايكون ترك التعذيب عنه عفوا ومغفرة وان ارتكب مرتكب الصغيرة الكبائر لايجوز عفوه
ومغفرته عند اكثرهم لانه خرج عن الايمان واستحق الخلود في النيران فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة
اصلا فما حمل هو الاول لانه بط بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط
بالاجماع فتعين ان المرتكب للمعاصي الكبائر لو مات بلا توبة لو عوقبت بالنار لكان ذلك
قبل الدخول في الجنة فتعين الخروج عن النار والدخول في الجنة بعده استيفاء لجزاء الايمان
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد مر ان جزاء الخير الذي هو الايمان ليس الا في الجنة
وفيه ان يكون جزاء الايمان منحصرا في الجنة ممنوع ظاهر عند المعتزلة لجواز ان يراد اي جزاء الايمان
في النار في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه يعني يجوز ان يكون جزاء المرتكب للمعاصي غير المجتنب
عن الكبائر لو مات بلا توبة هو تخفيف العذاب او ترك البعض هو الاول ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس فان قيل هذه الآية انما تدل على نفي ما ادعيتم من
اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة وذلك لان الصالحات
جمع معرف باللام فتفيد الاستغراق فمضمون الآية يصير هكذا ان الذين آمنوا وعملوا جميع
الصالحات لهم جنات الفردوس ولاخفاء في ان العامل بجميع الصالحات لم يتصور صدور الكبيرة عنه
لان ترك الكبيرة ايضا صالح فلو لم يترك جميع الكبيرة لم يعمل جميع الصالحات وان ترك جميع الكبائر لم يكن

من اهل

من اهل الكبيرة فلم يثبت لاهل الكبيرة جنات فلا يتصور النزاع في انهم يخلدون في النار لان
اعطاء الجنة كما علم من الآية المذكورة مشروط بالايمان وعمل جميع الصالحات ولا شك ان مرتكب
الكبيرة لم يعمل جميع الصالحات ان مات من غير توبة فلم يعط الجنة لانتفاء الشرط الذي هو العمل بجميع
الصالحات فيجب خلوده في النار الجحيم العذاب الاليم وفيها عذاب النار مبنى هذا الاستدلال
بهذه الآية على ان العمل الصالح لايتناول المتروك يعني ان ترك الكبائر والمعاصي لايكون عملا
لان العمل هو الفعل دون مطلق الكف فالعمل الصالح هو اقامة الصلوة وايتاء الزكوة والطواف
ببيت الله تعالى والصوم وامثال ذلك واما ترك الزنى والسرقة وشرب الخمر واكل الحرام وقتل المؤمن
واللعب وامثال ذلك لايكون عملا صالحا فاذا علمت ذلك ان ترك اكثر الكبائر لايدخل في العمل
الصالح فمن آمن وعمل جميع الصالحات فله جنات الفردوس سواء ارتكب الكبيرة اولا وسواء
مات مع التوبة او بدونها للعموم قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الفردوس
فلا يمكن خلوده في النار ثم نقول ان المطلوب هو ان المؤمن مطلقا لايخلد في النار سواء
كان معه عمل صالح اولم سواء ارتكب الكبائر اولا وهو غير مستفاد من قوله تعالى ان الذين آمنوا الآية
لانه اي القول المذكور لايدل على عدم خلود من لاعمل له غير الايمان لايجوز ان يكون المؤمن
الذي لم يعمل الصالحات الا الايمان مخلدا في النار وحاصله ان المطلوب عام كما مر ومدلول الآية
خاص وهو ان المؤمن الذي معه عمل صالح غير مخلد في النار ولو ارتكب الكبيرة ومات من
غير توبة ولا يدل على ان المؤمن الذي لايكون معه عمل صالح غير الايمان ليس بمخلد في النار
ولما كان مظنة توهم هو ان يقال فلا يصير الآية حجة على بطلان قول المعتزلة لعدم دلالتها
على المطلوب العام والمقصود التام فرفع المحشي ذلك التوهم بقوله نعم اي مضمون الآية
يبطل مذهب الاعتزال لان مذهبهم هو ان المؤمن المرتكب الكبائر ان مات بلا توبة

مخلد في النار وان كان معه عمل صالح ومدلول الآية هو ان المؤمن الذي عمل صالحا لا يخلد في
النار وان جامع جناية وكبيرة بدون توبة فبطل مذهب الاعتزال به هو الاول وقد جعل
جزاء الكفر اي جعل جزاء الكفر الخلود مطلقا والابدية على الاطلاق من غير تقييد بالشدة
ونحوها فلا بد من جواز التفاوت بالشدة والضعف يعني لا يتوجه على الدليل المذكور ان يقال
لانم ان الفاسق لو خلد لزم زيادة الجزاء على الجناية لجواز ان يكون جزاء الكفر الخلود في جهنم
مع زيادة الشدة والمحن والبلاء وكثرة التعب والالام والعقاب الفسق الخلود مع تخفيف العذاب
وتقليل العقاب فلم لا تقولوا بذلك حتى تزيد الجزاء على الجناية والعقاب على المعصية وذلك اي عدم — دوامه
ورود هذا الاعتراض على الدليل المذكور لان مجرد الخلود مع قطع النظر عن الشدة والضعف اشد
العذاب وقد جعل جزاء الاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما دونه كالمعاصي والا لكان
ظلما وكيف لا فان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة مثلا وصدر عنه في اثناء
ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد
ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اذ لم يستحق بهذا ما خلا (...) وهذا الدليل الزامي على المعتزلة
والا فعندنا الثواب والعقاب تفرقة حاصلة ملكه فلا يوصف بالظلم والقبح وان كان المعصية
متناهية والجزاء غير متناه يرد عليه ان للمعتزلة منع كون مجرد الخلود اشد العذاب هو الاول
مغفرة فالحاصل ان محصول الاستدلال هو ان الاستدلال الفاسق يستحق العقاب بفسقه
والعقاب مضرة خالصة لا تشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة — عن شوائب ما يخالفها
عن شوائب ما يخالفها ويضادها دائمة لا انقطاع لها والجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق
العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا ومحصول الجواب وتفصيله
هو انا لانم ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه وان المطيع يستحق الثواب بطاعته بل الثواب فضل

والعقاب

والعقاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله جنته ولو سلم فلانم وامها لا يجال — اذا كانت المغفرة منقطعة
منقطعة لم يكن حاصلة عن شوائب ما ينافيها ويخالفها لان المعاقب اذا علم انقطاع عقابه
يحصل له فرح مناف لخلوص المغفرة وكذلك اذا كان المنفعة منقطعة لم يكن خالصة عن
شوائب ما يخالفها لان المثاب اذا علم انقطاع ثوابه يحصل له بذلك حزن مناف لخلوص المنفعة
لانا نقول لم لا يجوز ان لا يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بانقطاع الثواب والعقاب
فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا كالدوام
والاستحقاق استدلالا على هذه المقدمة من ان مضار الآخرة وكذا منافعها لا بد ان — وما قالوا
تنفصل عن مضار الدنيا ومنافعها ويجب ان يتحقق بينهما الامتياز وما يصلح ان يجعل
سببه للامتياز والانفصال بينهما ليس الا في الخلوص وعدمه ولا شك ان مضار الدنيا
ومنافعها ليست خالصة عن شوائب ما ينافيها فلو لا الخلوص عن شائبة المضار المنافي
مضار الآخرة ومنافعها لم تنفصل عن مضار الدنيا ومنافعها ولم يتحقق بينهما الامتياز
لانتفاء ما به الامتياز لا يخلو عن بعد ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجوه اخر كالشدة
والضعف وغير ذلك قوله فيمكن منع هذا القيد ايضا كما يمكن قيد الدوام اشارة الى — منع ا
ما ذكرنا من جواز منع قيد الخلوص وان في قوله فيمكن جواب شرط محذوف اي
اذا عرفت ان ما تمسك به لاثبات قيد الخلوص ضعيف يقبل المنع علمت جواز منع
ذلك القيد وقوله لكنه غير مفيد ههنا اشارة الى ان النزاع ههنا في الدوام والخلود دون
الخلوص فالمفيد للخصم منع الدوام والخلود دون منع الخلوص فانه منع بغير نفع في هذا
المقام يرد عليه ان مبنى اثبات الدوام اعني الخلوص كما ظهر من التقرير السابق فمنعه مفيد للخصم
المانع مضر للمثبت المستدل كما لا يخفى هو الاول وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار

بالنار بمعنى الدوام الابدى بل بعضهم هو ارباب الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة لان الفعال العمومات
المقرونة بالخلود متناولة للكفار والفساق وقد ثبت ان المراد بالخلود في حق الكفار الدايم
الابدى واما ابد فيجب حمله عليه في حق الفساق ايضا لئلا يلزم ارادة المعنى المشترك او المعنى الحقيقي
والمجازى معا لانا نقول المراد المكث الطويل وهو اى المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا
او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او الانقطاع كما في حق الفساق فلا محذور
في ارادة ذلك المعنى ولا يلزم شيء من المفاسد منه هو الاول وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يحمل التعدية
الايمان الى اللام بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام في لنا في قوله
وما انت بمؤمن لنا للتقوية العمل لا للتعدية يعنى يجوز ان يتعدى الايمان متعديا الى المفعول به
من غير واسطة اللام ولكن اسم الفاعل ضعيف العمل فاتى باللام لتقويته عمله لا للتعدية ولما
اللام في قوله تعالى انؤمن لك لا يحتمل هذا التاويل لان الفعل قوى العمل فلا حاجة الى التقوية في العمل
فيكون اللام فيه لاجل التعدية يكون منقطعا عنه وفي لفظ الاولى اشارة الى ان القول الاول ايضا
يمكن مع احتمال التقوية بخلاف الثاني فانه دال من غير احتمال التقوية هو الاول ان يقع في القلب
نسبة الصدق الى الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول اى ليس حقيقة التصديق ان يحصل فيه اى في القلب
منسوبية الصدق الى الخبر او المخبر والمراد بمنسوبية الصدق الى الخبر او المخبر ثبوته اى ثبوت الصدق
له اى للخبر او للمخبر من غير اذعان وفي تفسير النسبة بالمنسوبية اشارة الى النسبة هنا مصدر لم
يسم فاعله دون المبنى للفاعل ووجهه ظاهر لان الصدق هنا منسوب الى الخبر او المخبر لا ناسب
والمناسب هو المصدر ومحصل الكلام ان المخاطب مثلا اذا انتسب مفهوم الصدق الى خبر المتكلم
المخبر او الى نفسه نسبة تامة خبرية فلا شك في انه يحصل في ذهن المخاطب صورة تلك النسبة فان كان
ذلك مع قبوله النسبة واذعانه اياه فيسمى تلك الصورة الحاصلة مع الاذعان والقبول تصديقا

وان لم

وان لم يكن مع الاذعان والقبول فيسمى تصورا هذا على راى المتقدمين واما على راى المتاخرين
فالصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا والفرق بين التصور والتصديق
انما هو بحسب المتعلق وقد مر تفصيل ذلك فيما سبق فان نسيته فارجع اليه قوله كالسوفسطائية ئية
بالنسبة الى وجود العالم يعنى نسبة الوجود الى العالم حاصلة في اذهانهم من غير اذعان وقبول فانهم
يقينا خاليا عن الاذعان والتسليم هكذا حققه بعض المتاخرين قيل يرد عليه ان اليقين الحاصل
بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الجحود
الكفار يلزم ان يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان او لا يصح الصورة
الحاصلة في التصور والتصديق وهو انضباط هو الاول صرح بذلك رئيسهم ابن سينا
حيث قال في الكتاب المسمى بدانشنامه علائى دانستن دوگونه است يكى دريافتن ودر
رسيدن واورا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن واورا بتازى تصديق خوانند
وترجمته هو ان العلم قسمان احدهما مجرد الوصول والادراك ويسمى بلسان العرب تصورا وثانيهما
الاذعان والقبول ويسمى بلسان العرب تصديقا وهذا الكلام منه تصريح بان التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي المعبر عنه بالفارسية
بگرويدن المقابل للتكذيب فان قلت فعلى هذا يلزمه ان يندرج يعنى السوفسطائية الحاصل لهم
بدون الاذعان والقبول ونحوه من معارف الحق الحاصل لبعض الكفار من غير اذعان بل مع الجحود
والاستكبار كما اشير اليه قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا
منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
وغير ذلك ونحوه مثال ذلك في التصور وانه باطل بالضرورة فان كون اليقين من التصديقات
امر لا شبهة فيه ولا تردد العقل في حكمه او يلزم عليه تصريح الرئيس ان لا ينحصر التقسيم اى ان لا يصح حصر العلم

التعاريف

الى التصور والتصديق قلت مادة النقض يجب ان يكون متحققة حتى يوجب خللا بالانحصار و

اذ مجرد الاحتمال العقلي لا يبطل الحصر والتقسيم والتعريف الا يرى ان وجود الانسان لا يكون حيوانا — اخمال مه

لا يبطل تعريف الانسان بالحيوان الناطق وان احتمال وجود دلالة خارج عن اللفظية والعقلية

والطبيعية لا يبطل تقسيم الدلالة اليها ولا ينافي حصرها فيها ومادة النقض في مادة النزاع غير

متحققة اذ لا دليل على وجود اليقين من غير اذعان ولا عدم الاذعان للسوفسطائية وبعض

الكفار لان الشيخ ابي علي بن سينا انما يمنع حصول اليقين بدون الاذعان والتسليم لا انه يمنع

انتفاء عدم الاذعان للسوفسطائية ولبعض الكفار وكلام الملك الجبار لا يدل الا على الانكار وعدم

الاعتراف والاقرار فيوجب عدم الاذعان والتسليم قال شارح المقاصد فان قلت اليقين الحاصل بدون

الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون

التصديق وهو ظاهر البطلان قلت نحن لا ندعي الا ان التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم

لا على ما يفهم كل من له ملاحة هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرویدن وانه

لا يصح ثبت القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته

انه يجب استطراد امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم من تفسيره وتقسيمه كون اليقين

الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان

الايقان بدون الاذعان في كون بعض الكفار معترفين بجميع ما جاء به النبي عم غير مصدقين وفي ان — كفرهم في

كونهم ليس من جهة اباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاحتراز

عن التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في الصحف

في القاذورات انتهى كلامه يعني ان كفرهم من تلك الجهات التي هي من امارات التكذيب لا من جهة عدم

التصديق فانهم وان كانوا مصدقين مؤمنين بالحق لكنهم معهم امارات ولا اعتداد بالتصديق مع امارات التكذيب

اول

في اجراء الاحكام في الدنيا بقي ههنا بحث وهو ان يقال لو كان التصديق اللغوي هو التصديق

المنطقي الذي هو قسم العلم المطلق اي الصورة الحاصلة عند الذات المجردة اليه والى التصور

والحصر فيهما جاز اعتباره اي اعتبار التصديق في الايمان لان التصديق المنطقي عام شامل للوهم الذي — على هذا التقدير مه

هو الطرف المرجوح والظن الذي هو الطرف الراجح والجزم الذي لا يبقى معه نقيضه واليقين الذي

هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت والجهل المركب والمعتبر في الايمان ليس الا الواحد من تلك الاقسام

وهو الجزم الذي لا يبقى معه نقيضه لان المعنى المعتبر في الايمان المعبر عنه بگرویدن امر قطعي وحكم جزمي

وقد نص عليه العلامة في شرح المقاصد بقوله ان المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة

بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بگرویدن وراست گوی داشتن ويبطل وينافيه التوقف — راست گوی داشتن بدل مه

والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان گرویدن باور داشتن وانه معنى واضح عند العقل لا شبهة

على العوام فضلا على الخواص انتهى كلامه ولهذا اي ولان المعنى المعبر عنه بگرویدن امر قطعي وحكم جزمي

يكفي ذلك المعنى في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق

المنطقي يعم الظن والوهم بالاتفاق فلا يصح الحكم باتحادهما وانما قلنا ان التصديق المنطقي

عام شامل لانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم اي الصورة الحاصلة الى التصور والتصديق تقسيما

حاصرا لا يشذ عنه شيء من اقسام العلم بالمعنى الاعم ثم يقسمون كل واحد من هذين القسمين الى النظري

والضروري توسلا به اي بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس

الجدلي المؤلف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المؤلف من المقبولات والمظنونات

ومنها القياس الشعري المؤلف من المخيلات ومنها القياس السفسطي المؤلف من الوهميات والشبهات

والحاصل ان اجزاء المنطق موصل الى الظن وبعضها الى الوهم وبعضها الى مجرد التخيل كالشعر فيجب — بعض مه

التعميم في بيان الحاجة بحيث يفيد الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق فلو لم يكن التعميم الواقع في بيان الحاجة بمطلق

العلم ولم يشمل التصديق لا الجزم لا تبيين الاحتياج الى الاجزاء المذكورة من المنطق لان
محصل بيان الحاجة الى القياس في تعبير التصديق الجزئي قد يقع فيه الغلط فاحتيج الى قانون
يعصم الذهن عن الخطاء الواقع في ذلك الطريق ولا خفاء في ان العاصم عن ذلك الخطاء الواقع
في طريق اكتساب الوهميات والظنيات والمخيلات دون اليقينيات هو الاول كان اطلاق اسم الكافر
عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب وقوله بجعله كافرا اشارة يعني ان لفظ الاطلاق في
والجعل اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اى الصورة التي حصل التصديق ويكون معه
امارات التكذيب انما هو اى الكفر في الظاهر اى اجراء الاحكام في الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى
لكونه مؤمنا عند الله لوجود التصديق الذي هو نفس الايمان وذكر في شرح المقاصد ان التصديق
المقارن لامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من
الامارات اى امارات التكذيب وقد نقله في الحاشية الى تلك الحاشية ثانية هو الاول لان
التصديق ركن لا يحتمل السقوط ان قلت لان عدم سقوط التصديق عن المؤمن فان اطفال
المؤمنين مؤمنون بالاتفاق ولا تصديق فيهم بحقيقة ما جاء به النبي عم بل لا تصديق فيهم بوجود
شخص ادعى النبوة فضلا عن ان يكون فيهم تصديق بحقيقة ما جاء به النبي عم في مرتبة العقل
الهيولاني والعقل بالملكة قلت اطفال المؤمنين لا يكونون مؤمنين حقيقة بل هم مؤمنون حكما
يعني اطلاق المؤمن عليهم انما هو لاجل اجراء بعض احكام المؤمنين عليهم والكلام في ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط انما هو في الايمان الحقيقي لا الحكمي فسقوطه في الايمان الحكمي كما في اطفال
المؤمنين لا ينافي عدم سقوطه في الايمان الحقيقي وهذا الجواب تقرير للمقدمة الممنوعة بحيث لا يتوجه
المنع فان قلت ان اى مانع حمل الدعوى على العموم فمنع محصول الجواب تخصيص الدعوى يرد عليه ان
هذا الجواب انما يتم اذا كان لفظ الايمان موضوعا للام المشترك بين الحقيقي والحكمي فيكون نحو الايمان

وذلك انما هو

مشتركا معنويا او كان موضوعا لكل واحد منهما بانفراده فيكون لفظ الايمان مشتركا لفظيا وكلاهما
باطلان اما اذا كان احد المعنيين حقيقة والاخر مجازا يلزم الواسطة والمنزلة بين المنزلتين
وهي امر منكر عندنا واما ما افاده السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من ان اطفال المؤمنين
مصدقون حكما بما علم من الدين ضرورة ان النبي عم كان يجعل الايمان احد الامرين ايمانا اولا
ففيه نظر لان ذلك الجعل لا يدل على وجود التصديق فضلا عن ان يدل على وجود التصديق
الحكمي هو الاول الاول التصديق باق في القلب هذا اى القول بان التصديق باق في القلب
حالة النوم مناف لما اتفق عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان يرد عليه ان
كون النوم ضد الادراك لا ينافي وجود الادراك في حالة النوم وانما يكون منافيا اذا كان محل الادراك
والنوم واحدا وليس يلزم ذلك لجواز ان يقوم الادراك بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به
النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وكيف لا وقد قال الاستاد ابو اسحاق
الاسفرائني ان المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصاره
للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته
من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم
السفسطة والقدح في الامور المعلومة بحسبها بالبداهة قال صاحب المواقف ولم يخالف الاستاد
في كون النوم ضد للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم هو الاول
اى الذهول في حالة النوم والغفلة حالة الذهول لا حال عدم التصديق يعني ان المقابل للتصديق
هو الجهل البسيط الذي هو عدم التصديق انتفاؤه عن الحافظة واما الذهول الذي هو عبارة
عن زوال الصورة عن مدركة مع بقائها في الحافظة فلا يكون مقابلا لوجود التصديق فيجتمعان
بجامعه واما حال الحضور واليقظة فليس كذلك يعني لا يجب ان يذهل عن حصول التصديق في حال

فيثبت ه

مطلب فرق السهو والنسيان

او في الماضي ه

البلوغ مرة واحدة ه

اليقظة كما يجب الذهول في حال النوم بل قد يذهل فيهما اي في حال الحضور واليقظة وفي الذاهل
عن حصول التصديق وفي شرح المواقف الجهل البسيط عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما
يكون ضد العلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو كانه جهل بسيط
بسبب عدم استثبات العلم فانه اذا لم يكن العلم ولم يتقرر كان في معرض الزوال مرة ويزول اخرى
ويثبت بدله علم اخر فتشبه احدهما بالاخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه
وعاد اليه العلم الاول وكذا الغفلة يقرب وكذا الذهول يقرب منه والجهل البسيط بعد العلم
يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في
الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد فحال الآمدي ان الغفلة
والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى
انه يستحيل اجتماعها معه هو الاول حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال ولم يطرأ عليه ما هو
علامة التكذيب ولذلك ولان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم
الباقي يكفي للحكم بالايمان والاقرار مرة واحدة في ما مضى من العمر الى البلوغ فان اقر في الاول وعاش
مائة سنة ولم يسمع منه اقرار آخر لا يضاده ومات يصلون عليه ويدفنون في مقابر المسلمين وكيف
لا يحكم بايمان ذلك الشخص مع انه اي الاقرار جزء مفهوم الايمان وحقيقته عند كثير من المحققين كالحنفية
وغيرهم فانهم ذهبوا الى ان الايمان عبارة عن التصديق لجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مع كلمة الشهادة
والانفكاك الجزء عن الكل ممتنع لانه ليس بشيء يرد عليه ما لا يخفى فتامل هو الاول وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة
بالصوم والزكوة ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد وان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام محلته او شهرته او قريته وكذلك يجب الاعلان والاظهار على غير

اي على امام

الامام

الامام من اهل الاسلام حتى يجري عليه الاحكام في الحيوة والممات بخلاف ما اذا كان الاقرار للامام
الايمان وركنيته فانه يكفي مجرد التكلم بكلمتي الشهادة ولو مرة في العمر وان لم يظهر على غيره ذلك الاقرار
هو الاول والنصوص معاضدة لذلك لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب اعلم ان لنا في هذا
المقام مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد القول اللساني كما ذهب اليه الكرامية الثاني انه التصديق
دون المعرفة والاعتقاد وسائر الكيفيات النفسانية في القلب مثل القدرة والارادة والشجاعة
والكرم وسائر الاخلاق المرضية كما ذهب اليه جهم بن صفوان وبعض الفقهاء من ان الايمان هو المعرفة
بالله تعالى فقط وبه تعالى وبما جاءت به الرسل على اختلاف الاقوال الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه
بحيث ينتفي بانتفائها كما ذهب اليه بعض السلف كابن مجاهد واصحاب المحدثين كلهم من ان
الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان جميعا اما المقام الاول
فللنصوص الدالة على محلية القلب للايمان كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وغير ذلك من النصوص
المذكورة في الكتب الكلامية فاذا ثبت ان محلية الايمان هو القلب ثبت انه ليس الاقرار جزءا منه
لان محلية اللسان والى لزم الايمان لا يصح ان يصير جزءا للحال في القلب والنفس الناطقة واما
المقام الثاني اي انه نفس التصديق فقط لا سائر ما في القلب من الكيفيات النفسانية من المعرفة
والاعتقاد وغيرهما فبالاتفاق اي فباتفاق اصحابنا وذلك اي ان الايمان ليس الا التصديق القلبي
بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل الايمان في الشرع بمعنى
فلم ينقل فيه من التصديق وانما قلنا انه لا يعلم في الشرع والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان
لفظ الايمان منقولا لكان على الشارع ان يبينه وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم
ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع معنى اعن وضع اللغة لبين
الامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة وكذا الشهادة والزكوة واخوتها ولاشتهر

لان الايمان في اللغة التصديق

اي الايمان بما بعد

استشهار نظاير بل كان هو بذلك اولى لانه اول الواجبات واساس المشروعات لم يبق ذلك
بل امتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى البيان والاظهار ونعلم بالضرورة ان الخطاب
بالايمان ليس خطابا بالامر المبهم وايضا يمكن ان يقال انه لا نقل في الشرع لانه اي النقل خلاف الاصل
فلا يصار اليه ولا يحمل عليه بلا دليل كما ان صرف الالفاظ اي خلاف الاصل لا يصح الا عند قيام
الدليل ولا دليل عليه فلا صرف اليه فان قلت سلمنا ان الايمان ليس منقولا الى المعنى غير
والاعتقاد وغير ذلك من الكيفيات النفسانية بل المراد به معناه اللغوي الذي هو التصديق لكن لا
يفيد ما ادعيتم من ان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي لان التصديق عام شامل لجميع
التصديقات سواء تعلقت بما جاء به النبي عم او بغيره فلو كان المراد بالايمان نفس التصديق
لصار عاما كالتصديق فلا يفيد النصوص الدالة على ان الايمان الواقع في النصوص الايمان
اللغوي الذي هو التصديق المطلق الشامل للتصديق بجميع ما جاء به النبي عم ولغيره قلت نعم لا نزاع
في ان الايمان في اللغة لمطلق التصديق لكنه من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فانه نقل
في الشرع الى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم وانما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي فهو اي استعمال لفظ الايمان في المعنى اللغوي الذي هو التصديق المطلق مجاز
في كلام الشارع والشيء انه في المعنى الاصطلاحي الشرعي الذي هو التصديق بما جاء به النبي عم
حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة ولا دليل على صرفه الى المعنى المجازي واما المقام الثالث فكما جاء
في الشرح بيانه وتحقيقه ثم اعلم ان المسلمين اختلفوا في حقيقة الايمان الشرعي فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري واتباعه الى انه هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك
الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة وذهب جهم بن صفوان الى انه هو المعرفة بالله فقط

وذهب

وذهب بعض الفقهاء الى انه هو المعرفة بالله وبما جاء به الرسل اجمالا وذهب الكرامية الى انه
هو كلمتا الشهادة فقط وذهب طائفة الى انه هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا
عن ابي حنيفة رح وذهب الخوارج وابو الهذيل العلاف وعبد الجبار الى انه افعال الجوارح
من الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه هو
افعال الجوارح من الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وذهب بعض
السلف كابن مجاهد واصحاب المحدثين الى انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان فهذه هي المذاهب الثمانية هو الاول هل شققت قلبه
يرد عليه ان هذا التصديق لا يدل على ان الايمان نفس التصديق القلبي لانه يحتمل ان يكون
الايمان مركبا من التصديق والاقرار كما هو مروي عن ابي حنيفة رح فيعبر ذكر القلب لكونه
محل جزء الايمان لا لكونه نفسه فعلم ان حديث اسامة لا يرد على القائلين بالتركيب ولا علينا كما
ظنه المخالف القائل بالتركيب بل يرد على الكرامية لان الايمان عندهم نفس الاقرار هو الاول
لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان فينبغي ... اذا اسمع نقل لفظ الايمان عن
المعنى اللغوي الى الآخر في الشرع وجب عليكم ان تحملوا لفظ الايمان في النصوص على المعنى اللغوي
وان تجعلوه عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية لان معناه الحقيقي عندهم
اي عند اهل اللغة هو فعل اللسان لانهم لا يعلمون من التصديق الا ذلك ولا يخفى عليك انه اي السؤال
المذكور انما يتم اذا اضيف اليه قيد اخر دال على عدم النقل اي دال على ان عدم نقل لفظ الايمان
من المعنى اللغوي في الشرع فانه لا انضمام هذه المقدمة لما افاد وجوب حمل لفظ الايمان
في النصوص على التصديق اللساني ... ح ان يقال انما يجب عليه التصديق اللساني لو لم ينقل
عن المعنى اللغوي ولم يكن كذلك واما اذا انضم اليه ذلك فلا يتجه عليه ذاك ... غاية فلا تغفل فحي اي فحين

اذا قرر السؤال على الوجه الذي ينضم اليه المقدمة المذكورة يرد عليه منع المقدمة القائلة بان
معناه الحقيقي عندهم هو التصديق اللساني فان النصوص المعاضدة تدل على معناه اللغوي
الذي هو التصديق القلبي دون اللساني وتحقيق ذلك قد مر في الحاشية التي هي تلك الحاشية
فقد بين والامر حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق بمعنى يحصل هذا الجواب الذي يكون بالحقيقة
السند لا الاعلان الايماني ليس نفس الاقرار كما في شرح المقاصد هو ان الايمان لو كان نفس الاقرار فقط
من غير انضمام التصديق القلبي شرطا او شطرا كما هو مذهب الكرامية لزم ايمان من قال صدقت
بجميع ما جاء به النبي عم سواء لم يوضع لفظ التصديق لمعنى اصلا او وضع لمعنى آخر غير الاذعان القلبي
والمعرفة والعلم واللازم باطل فالملزوم مثله يرد عليه ان مذهب الكرامية كما عرفت هو ان الايمان
نفس كلمتي الشهادة ممن تكلم بهما او تلفظ بكلام دال على تكلمه بهما كلفظ آمنت فكل من رجح
بايمانه والا فلا وليس الايمان عندهم عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي عم حتى يتحقق
النزاع معهم بان لفظ التصديق لو لم يوضع للاذعان القلبي لم يكن المتلفظ به بصدقت بجميع
ما جاء به النبي مؤمنا وبالحكم بايمانه فانهم يقولون بقوله صدقت بجميع ما جاء به النبي عم لو دل
على تكلمه بكلمتي الشهادة حكم ان رجع بايمانه والا فلا سواء وضع للتصديق القلبي او لا وكذا كل كلمة دلت على تكلمه
بكلمتي الشهادة ان تلفظ بها يستدعي حكم ان رجع بايمانه وايضا نقول انه ليس المعتبر عند الكرامية
مجرد اللفظ وانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل مرادهم ان
الايمان هو التكلم باللفظ الدال على تصديق القلب بحقيقة ما جاء به النبي عم اية الفاظ كانت واية
حروف كانت من اين يجعل التصديق جزء منه وان كانوا يصرحون بالايمان هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط
والحاصل ان الايمان عندهم هو المقيد اي اللفظ الدال على التصديق القلبي فيكون القيد الذي هو التصديق
خارجا دون المجموع المركب من القيد والمقيد اي المركب من الدال الذي هو اللفظ والمدلول الذي هو التصديق فلا يلزم

جزئية

التصديق ولا الحكم بايمان من تلفظ بكلام غير موضوع للتصديق القلبي وان رتبوا له بمعنى انه المعتبر
اي ان الدلالة المعتبرة في الايمان هو الدلالة الوضعية من وضع اهل الشرع او من وضع اهل اللغة
فاذا عرفت ان المراد بالايمان عندهم التلفظ بالدال على التصديق من حيث دلالته عليه بحسب وضع الشرع
او اللغة علمت انه بطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لاجل دلالته على التصديق فلا معنى لاعتبار اي
لاعتبار الدال الذي هو آمنت او صدقت وامثال ذلك عند عدم تحقق المدلول الذي هو التصديق
فان الغرض من تعبير تلك الكلمات الاشعار والاعلام بوجود التصديق وتحققه فاذا لم يتحقق
التصديق فاعتبار ذلك التعبير والحكم بالايمان المعتبر لا معنى له فيجب اشتراط وجود التصديق
وتحققه فاذا لم يتحقق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان الاقرار فقط وانما قلت ان
هذا القول باطل وارد على جواب الكرامية عن استدلال الخصم اذ لا دخل لعدم تحقق المدلول
في نفس الامر والواقع في عدم دلالة لفظ موضوع له عليه فان الالفاظ الدالة على المعاني بحسب
الارادة دالة عليها عند تحقق العلم بالوضع سواء تحققت تلك المدلولات في نفس الامر
والواقع او لا وسواء امكنت تلك المدلولات او امتنعت وفي الحكم بالايمان يكفي دلالة اللفظ
على التصديق سواء كان ذلك التصديق واقعا او لا ولا يجب اشتراط وجود التصديق كما ذهب
اليه القطان ولا اشتراط تحقق معرفة القلب كما ذهب اليه الرقاشي زاعما ان المعرفة
ضرورية توجد لا محالة فلا تجعل من الايمان لكونه اسما لكسب لا ضروري لكنها شرط لتحقق
الايمان حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا نعم الاعتبار لها اي لتلك الدلالة عند عدم تحقق المدلول
الذي هو التصديق القلبي في حق اجراء الاحكام اي في اجراء احكام الايمان في الآخرة عندهم
يعني لو اقر ولم يكن معه تصديق قلبي لم يدخل الجنة ولم يستحق الثواب بل يبقى في النار خالدا
اما اذا كان الايمان نفس التصديق القلبي والاقرار شرطا لاجراء احكام الدنيا فحينئذ التصديق

المتعينة ح

والحكم بان ذلك التعبير ايمان لاجل انه دال على وجود التصديق ح

كما ذهب اليه القطان فانه صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق ح

بدون الاقرار فهو من عند الله العزيز الغفار فيدخله جنات تجري من تحتها الانهار ان شاء
العليم القادر الستار وايضا الكرامية قالوا ان من اظهر اضمر الانكار واتفق منه على خلاف
اعتقاده الاظهار واظهر الاذعان ولم يكن في قلبه منه اثر يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في
النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة والعفو من الله المنتقم القهار ولم
يسبقه لمغفرة الكريم الشافع الغفار هو الاول يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه اي على المتلفظ باللسان
وحده لفظ المؤمن عند اهل اللغة واللسان لقيام دليل الايمان الذي هو اي الدليل الاقرار باللسان
يعني ان المؤمن من قام عليه الايمان واتصف به والايمان هو التصديق القلبي لكنه اي الايمان امر
خفي باطني غير محسوس بالحواس والعلم بوجوده وتحققه وجداني ضروري بالنسبة الى من اتصف به
ونظري مكتسب من الامارات والاثار المترتبة عليه بالنسبة الى غيره فاذا وجدت منه امارات
وعلامات كالاقرار اللساني واثار تترتب كارتكاب الامور الشرعية من المامورات والاجتناب
عن المنهيات يحكمون بوجود ذلك الامر الخفي الذي تلك الامارات والاثار اماراته واثاره ويطلقون
على المتصف بذلك الامر الخفي اللفظ الدال على وجوده وتحققه بلفظ المؤمن اطلاقا على سبيل الحقيقة
لان وجود امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على ذلك المتصف على سبيل الحقيقة كالامور
الوجدانية من الغضب والفرح وغيرهما من الخوف والخجالة والجوع والعطش وغير ذلك فانها خفية
الوجود ويكفي في اطلاق الالفاظ الدالة على وجود تلك المعاني الخفية كالغضبان والفرحان ونحوهما
من الخائف والخجل والجائع والعطشان وغير ذلك على المتصف بها على سبيل الحقيقة وجود اماراتها
وعلاماتها كالقبض والبسط والصفرة والحمرة وطلب الغذاء او الطعام وشرب الماء وغير ذلك وفي المواقف
بعد قوله احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول عم والصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
كانوا يقنعون بالكلمتين منه اي بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي فيحكمون بايمانه

بجحد

اقراره
بجحد والتكذيب فعلمنا انه الايمان بلا عمل وعلم والجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع
باللسان والتلفظ بالشهادتين ومعارضه بنحو قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا انه حمله بانه يقال
لا نزاع في انه اي التصديق اللساني والاقرار يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي والاذعان
في انه يفهم منه اي من هذا القول بمعونة سياق كلامه اي كلام صاحب المواقف مع الوجدان المستقيم
والذوق السليم انه اي لفظ الايمان حقيقة عند استعماله في الاقرار والتصديق اللساني فقط
ايضا كما يكون حقيقة عند استعماله في الاقرار والتصديق اللساني فقط ايضا كما يكون حقيقة عند
استعماله في التصديق القلبي والاذعان لكنه اي الامر المستفاد من كلام صاحب المواقف يخالف ظاهر
كلام القوم القائلين بان نفس التصديق القلبي والمركب منه ومن الاقرار ومنهما ومن اعمال
الجوارح اللهم الا ان يدعى وضع اخر بان يقال لفظ الايمان وان كان موضوعا في اللغة للتصديق
القلبي لكن الشارع نقله اي الاقرار اللساني فبعد تصحيح تلك الدعوى يصير كلام صاحب
المواقف سالما عن المخالفة مع كلام القوم او يدعى ان مراد صاحب المواقف بالايمان
والتصديق المؤمن والمصدق فيصير محصول كلامه هكذا ولا نزاع في ان المصدق باللسان
المقر به يسمى مؤمنا لغة فيصير كلامه مثل كلام الشارح فلا يخالف ظاهر كلام القوم يرد على كلام
المحشي منع المقدمة القائلة بان المفهوم من كلام صاحب المواقف بمعونة سياق كلامه هو انه
حقيقة في الاقرار بل نقول لم نفهم كون الايمان المستعمل في الاقرار مجازا في كلامه اقرب الظهور من
فهم كونه حقيقة خصوصا مع ملاحظة قوله بعده وانما النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في
الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية فان هذا الكلام مصرح بان الاقرار معنى مجازي لعقهم ه
الايمان فتامل هو الاول لا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يقال ان الكرامية يجعلون مواطاة القلب
شرطا فيجوز ان يكون الايمان عند الكرامية نفس الاقرار اللساني بشرط ان يكون موافقا لما في القلب

من المعرفة والاعتقاد فالحكم بكفر المنافق لا يدل على بطلان مذهب الكرامية لانا نقول هذا اى اشتراط
مواطاة القلب هو مذهب الرقاشي والقطان لا مذهب الكرامية فانهم لا يشترطون شيئا من وجود
المعرفة والاذعان كما شرطها الرقاشي والقطان ولهذا اى ولان المعرفة والتصديق ليس شرطا في وجود الايمان
ذكروا ان الكرامية في استدلالهم على اثبات مدعاهم عدم الاحتياج الى عمل القلب كما مر في الشرح وقد نقله
عن المواقف ايضا هو الاول والثاني الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان
ومنعه منه مانع من خرس ونحوه هذا الكلام رد اخر على الكرامية لانه يدل على ان المصدق بالتصديق
القلبي مؤمن من غير ان يتحقق التصديق اللساني فليس الايمان نفس الاقرار ولا يكون ذلك الكلام ردا على
القائلين بان الايمان مركب من التصديق القلبي والاقرار كالمص وموافقه كما توهم منه التوهم
هو ان الاقرار والتصديق اللساني لم يتحقق في مادة الاخرس وهو جزء الايمان كما ذهب اليه المص
وموافقوه وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل بالضرورة فيجب الحكم بعدم ايمان الاخرس مع ان الاجماع
منعقد على ايمانه ووجه توهم دفع التوهم هو ان الاقرار قد يكون حكميا وقد يكون صريحا والاقرار
الصريح وان لم يتحقق في مادة الاخرس لكن الحكمي متحقق والمعتبر في الايمان شطرا هو الاعم دون المخصوص
الذى هو الاقرار الصريح يرد عليه ان الكرامية ان يقولوا ان الاقرار عندنا ايضا اعم من الصريح والحكمي
وانعقاد الاجماع على ايمان الاخرس من جهة تحقق الاقرار الحكمي دون التصديق القلبي لا بد لنفي ذلك
من دليل فعلم ان الرد والجواب مشترك بين الفريقين فالتخصيص تحكم هو الاول مع القطع بان
العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه الظ ان المقدمة الاولى للرد
على من زعم ان الايمان نفس الاعمال والمقدمة الثانية للرد على ان الاعمال جزء الايمان واما ما قيل ردا على
المقدمة الثانية من انا لا نسلم ان المعطوف يجب ان يكون خارجا عن المعطوف عليه وكيف يكون كذلك
فان عطف الجزء على الكل واقع كما في قوله تنزل الملائكة والروح فان المراد بالروح ههنا جبرئيل وهو من

جملة الملائكة داخل فيها جزء منها فلو وجب خروج المعطوف عن المعطوف عليه لما جاز هذا العطف والامر
كما ترى فيجاب عنه بان عطف الروح على الملائكة لا يصح الا بناء على جعله اى الروح خارجا عن الملائكة
وان كانت شاملة له بحسب الوضع وذلك اى جعله خارجا عنها لاعتبار خطابي ورعاية نكتة غريبة
مثل الاهتمام بشانه والمبالغة في حقه وغير ذلك من الاعتبارات اللائقة بهذا المقام واللطائف المناسبة
لذلك الكلام والحاصل انه تمسك بالظاهر اى ظاهر الآية الكريمة وهي قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كما هو حجة بيقين ظ هذه الاية يدل على ان الاعمال خارج عن الايمان لان عطف الشئ على نفسه وعلى كله
غير جائز ولا دليل لحمل الاية على خلافه فيجب الحكم على مقتضى الظ يرد عليه ان هذا الجواب في غاية
السقوط اما اولا فلانه كلام على السند الاخص واما ثانيا فلان قوله لا يصح عطف الروح عليها الا
بناء على الجعل ممنوع بل هو اول المسئلة واما ثالثا فلان قوله ظاهر الآية يدل على خروج الاعمال
ممنوع قوله لان عطف الشئ على نفسه وعلى كله جائز بعين ما في مادة النزاع فلا يقوم دليل على خروج
الاعمال واما رابعا فلانه بمثل الاعتبار الخطابي الذى كان مرعيا في الآية المذكورة جاز ان يراعى
في الايمان والعمل ايضا هو الاول لامتناع اشتراط الشئ بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا يعني
لو كان العمل جزء الايمان لزم منه اشتراط صحة العمل بنفسه لان الايمان شرط بصحة العمل بل العمل
جزء الايمان فيكون جزء الشرط الصحة وجزء الشرط فيكون العمل شرطا وذلك امر لا يكون له معنى
محصل يرد عليه انه لا يلزم ان جزء الشرط شرط لجواز ان يدخل في المشروط والداخل في المعلول
لا يكون شرطا له لان الشرط يجب ان يكون خارجا عن المشروط كما تقرر في مظانه اللهم الا ان
يقال المراد بالشرط الموقوف عليه داخلا كان او خارجا هو الاول وهذا اى كونه اى الايمان يكون
زائدا بزيادة ما يجب الايمان به من الشرعية لا يتصور في غير عصره اى عصر النبي عم لان بعد عصره
يجب على المؤمن التصديق بجميع ما جاء به النبي عم وجميع الاحكام جاء ولم يبق في القوة شئ.

يكون و

فالحكم يتعلق بالجميع فلا يتصور الزيادة والنقصان بخلاف عصر النبي عم حين لم يجئ بتمام
الاحكام فان الواجب على المؤمن في ذلك الحين هو الايمان بجميع ما جاء به ايضا وذلك وان كان
ايضا تصديقا بجميع ما جاء به النبي عم لكن بعض الاحكام لم يجئ بعد فتزايد بتزايد الاحكام كذا
في بعض شروح العقائد وشرح تكلم الاوحدي يرد عليه ان الواجب على المؤمن في عصر النبي عم
هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم وبجميع ما يجيء فجميع الاحكام الشرعية ايضا يدخل في حكم المؤمن
المصدق بحيث لا يشذ عنه شيء منها فلا يتصور الزيادة والنقصان في زمان النبي عم ايضا فان
ارجعنا هما الى الاجمال والتفصيل فلا يتجه تحققهما في عصر النبي عم وبناء نظم الشارح على هذا و
يعضده ما افاده في شرح المقاصد من ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة
كانوا آمنوا في الجملة وكان ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله
ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم على ما
يتوهم انتهى كلامه **هو الاول** ولا خفاء في ان التفصيل ازيد لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من
حيث انها اي المتعلقات يجب الايمان بها اي بالمتعلقات وانما تكثر تلك المتعلقات من حيث خصوصياتها
وحاصله ان الايمان هو التصديق المتعلق بحقية جميع ما جاء به النبي عم بحيث لا يشذ عنه شيء من
الاحكام الشرعية التي جاء بها النبي عم ان كان بعد عصر النبي عم وانه اي التصديق بجميع ما جاء به
النبي عم وبجميع ما يجيء به ان كان في عصره ولا خفاء في ان الايمان بهذا المعنى لا يقبل الزيادة والنقصان
بحسب القلة والكثرة والمنازع فيه مكابر لمقتضى عقله ولا خفاء ايضا في ان التصديق بحقية الجنة
والنار والصراط والميزان والسؤال والنكر والنكير وغير ذلك من الخصوصيات بتفاصيلها داخل
في التصديق الاجمالي السابق مثلا التصديق بكتابة زيد وعمرو وبكر وغير ذلك من افراد الانسان

بتفاصيلها

و بما يجيء بعد ان كان في عصره م

بتفاصيلها داخل في التصديق الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب فيكون جميع التصديقات
المتعلقة بكتابة افراد الانسان جميعا عين التصديق الواحد الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب
ومتحد معها بالذات والحقيقة والتغاير انما يكون بحسب ملاحظة الاجمال والتفصيل كالانسان
والحيوان الناطق وانه اذا تاملت ذلك ان التعدد الواقع في التصديقات المتعلقة بحقية
الاحكام الشرعية ليس بحسب الذات والحقيقة لان تلك التصديقات باسرها عين التصديق
الاجمالي الواحد البسيط والمتحد مع الواحد البسيط واحد بسيط بالحقيقة فالتكثر ليس
الا بحسب متعلقاتها فان متعلق التصديق الاجمالي هو الحكم الوارد على النسبة الواقعة بين
جميع افراد ما جاء به النبي عم من الاحكام الملحوظ بالعنوان الكلي الذي هو ما جاء به النبي عم
وبين الحقية ومتعلقات التصديقات التفصيلية هي الاحكام الواردة على النسب الواقعة بين
خصوصيات تلك الافراد المذكورة الملحوظة بعنوانات الخصوصيات وبين الحقية ولا شك في ان
متعلق التصديق واحد والتعدد في المتعلق لا يوجب التعدد في المتعلق بالحقيقة كما في علم
الواجب تعالى واما باعتبار التكثر فيه بحسب تكثر المتعلقات من حيث انها يجب الايمان به وبهذا الاعتبار
يصير ايمانا لمن كان تفاصيله اكثر ازيد والزيادة والنقصان بهذا الاعتبار لا يوجب
الزيادة والنقصان في ذات الايمان هذا غاية تحرير كلام المحشي والشارح بحيث لا مزيد عليه
فتامل حق التامل لا تكون من القاصرين **هو الاول** وحاصله ازيد فيه بزيادة الايمان لانه
عرض لا يبقى لا بتجدد الامثال كذا نقل الشارح العلامة في شرح المقاصد عن امام
الحرمين وغيره العبارة المنقولة هي ان النبي عم يفضل باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى
اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عم متواليا ولغيره على الفترات
فثبت للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة

المتعلقة م

التصديق ان الاجمالي ... التفصيلي من حيث ان متعلقات

بالتفصيل فيما علم تفصيلا فانه كلما علم
بشيء من المتعلقات بخصوصه وجب الايمان الخ

بهذا المعنى مما لا نزاع فيه ويتوهم مما قيل من ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة
ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى كما ان الاصرار بالذنب ذنب آخر فلذا
يثاب عليه اى على الدوام على العبادة اى تحقق الثواب في كل حين من احيان المداومة والمواظبة
بالطاعات وذلك التوهم بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فانه كل ما يكون طاعة
لا يجب ان يكون ايمانا لان الايمان كما عرفت هو التصديق والدوام على التصديق غير
التصديق بالضرورة وبهذا التوجيه لا يتحقق الزيادة والنقصان في نفس الايمان بل في
ساير العبادات وهو بصدد اثباتهما فيه يرد عليه ان القائل المذكور مجيب عن استدلال الخصم
على ثبوت الزيادة والنقصان في نفس الايمان بالنصوص الواردة في هذا المعنى مثل قوله تعالى
واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا
وما زادهم الا ايمانا وتسليما وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على زيادة الايمان ومحصل
الجواب منع وقوع الزيادة في نفس الايمان وصرف النصوص عن الظواهر الى خلافها ومحصول جواب امام
الحرمين ان الزيادة والنقصان راجعان الى اعداد الايمان لا الى نفسه كما سيجيء ومحصول جواب هذا
القائل ان الزيادة والنقصان راجعان الى طاعات متعلقة بالايمان لا الى نفسه فعدم تحقق الزيادة
والنقصان في نفس الايمان لا ينافي غرض المجيب بل هو عين مدعاه هو الاول وفيه نظر فقد
يتبع قال في شرح المقاصد بعد نقل كلام امام الحرمين وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء
لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك انتهى
كلامه فعلم من ذلك ان مراد امام الحرمين نفي وقوع الزيادة والنقصان في نفس الامر وصرف النصوص
الى خلاف الظواهر وحمل الزيادة على الزيادة في العدد هو الاول ومن ذهب الى ان الاعمال من
الايمان اى ان الايمان نفس الاعمال فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج وابي الهذيل

العلاف

يستحق ح

كسبه ح

العلاف وعبد الجبار الهمداني او فرضا اى ذهب الى ان الايمان نفس الاعمال المفروضة من الافعال
والتروك فقط دون النوافل كما هو مذهب الجبائيين اى ابي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
وابنه والاطلاق الجبائي على ابنه من باب التغليب كاطلاق القمر على الشمس في القمرين والقول بان
ابن الجبائي ايضا جبائي فلا يحتاج الى اعتبار التغليب محتاج الى النقل الصحيح منهم
ولم ينقل منهم هذا الاطلاق ومجرد التجويز لا يكفي في ذلك واكثر معتزلة بصرة فان قلت
قبول الايمان الزيادة والنقصان انما يصح على مذهب من جعل الاعمال جزءا من الايمان
الكامل واما على قول من جعله نفس الايمان او جزءا من حقيقته فلا يتصور الزيادة والنقصان
لان الايمان لا يتحقق الا مع تحقق جميع الاعمال ولا مرتبة فوق الكل ليتصور الزيادة
ولا دونه ليتحقق النقصان وذلك لان انتفاء الجزء الواحد من الشيء الملتئم من الاجزاء يستلزم
انتفاء الكل المركب من تلك الاجزاء فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت هذا انما يتم في
المركبات الحقيقية الملتئمة من المواد والصور وفي المركبات الاعتبارية بالنسبة الى الاجزاء
التي عين المعتبر جزئيتها بخصوصها كالركوع والسجود والقيام والقعدة الاخيرة قدر
التشهد والقراءة والتحريمة بالنسبة الى الصلوة فان انتفاء شيء منها يوجب انتفاء الصلوة
قطعا واما بالنسبة الى الاجزاء التي لم يتعين المعتبر جزئيتها بخصوصها كقراءة الفاتحة في الاوليين
وقراءة سورة اخرى بعدها وكالتكبير في التحريمة وساير كلمة التعظيم فليس يوجب انتفاؤها
انتفاء الصلوة مع جزئيتها فان المصلي اذا قرأ في الاوليين الفاتحة تقرر تلك القراءة
جزء الصلوة من غير اشتباه مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة اذا تحقق قراءة
سورة اخرى وآية من آيات القرآن بدلها وكذلك لو كبر المصلي تكبيرة الافتتاح لصار ذلك
جزءا في الصلوة مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة اذا اتى بساير كلمة التعظيم الغير المشعر بالدعاء

او آية من آيات القرآن لكم

والطالب بالجملة النوافل من الاعمال مما يقع جزءا الا مما شرع جزءا اي مما جعله الشارع جزءا كقراءة
الفاتحة في الركعتين الاخريين فان المصلي اذا قرأ الفاتحة فيهما تصير جزءا من الصلوة بلا شبهة
مع انها سنة لا تخل تركها بصحة الصلوة بل كل فعل سنة او مستحب في الصلوة مما يصير جزءا
منها اذا اتى المصلي به في الصلوة مع ان تركها لا تخل بصحتها لان الشارع لم يجعله جزءا منها
وكذلك بعض الفرائض والاعمال قد يقع فرضا فيقع جزءا من الصلوة من غير ان شرع
كذلك اي من غير ان يجعله الشارع فرضا فيها وجزءا منها كزيادة القران وزيادة القيام
لجنسها اي بحسب زيادة القران في الصلوة فان القراءة المفروضة في الشرع قراءة آية ولو
كانت كلمة واحدة كمدهامتان ولو كان حرفا واحدا كص وق وما جعله الشارع من القراءة
جزءا من الصلوة ليس الا تلك القراءة والقيام الذي جعله الشارع فرضا فيها وجزءا منها ليس الا بقدر
زمان تلك القراءة فاذا قرأ المصلي سورة من الطوال وقام بقدر القراءة يصير الزيادة على
اصل القراءة والقيام فرضا في الصلوة جزءا منها مع ان الشارع لم يعين فرضية تلك الزيادة
ولا جزئيتها الا لم يجعلها فرضا ولا جزءا او ترك تلك الزيادة لا تخل بالصلوة حتى لو قرأ
بدلها اية واحدة وقام بقدر تلك القراءة تتم الصلوة لكن المقتدي يأثم من جهة انه ترك
الواجب وهو قراءة الفاتحة وايضا قد ينتقص بعض انواع الفرائض بانتقاص وجوبه
كالزكوة عن الفقراء وطواف بيت الله الحرام عمن لم يستطع اليه سبيلا او قد ينتقص
بعض افرادها اي افراد الفرائض بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة فان المؤمن
اذا طال عمره اقام الصلوة وادى الزكوة بقدر ما يجب عليه منهما وكذلك ساير العبادات
واما اذا مات في الشباب فينتقص منه كثير من العبادات التي يحصل منه في طول عمره كاقامة
الصلوة وايتاء الزكوة وغير ذلك بل يمكن ان لا يجب الكل كمن امن ومات قبل ان يجب عليه

شئ

شئ مما عدا الايمان وبه يعلم ان الايمان قد يحتمل الزيادة والنقصان عند من قال ان الايمان نفس الاعمال
ويعلم ايضا ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة نفلا كان او واجبا او وجب
كذلك اي او الايمان عندهم واجب لا يشذ عنها شئ من الواجبات والا فترك الطاعة
او ترك الواجب لا يخرج العبد من الايمان ان كان معه التصديق يرد عليه ان هذا
الكلام يعلم مما سبق في قوله وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة
او واجب كذلك تأمل فتدبر هو الاول بهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل
اي باعتبار انه يحصل التصديق امر اضافي يقع التكليف به بسبب وقوع التكليف
بالتصديق باعتبار ذاته لان التصديق نفسه غير مقدور والتكليف انما يقع بالمقدور
فنقول ان التكليف قد يقع على الشئ بحسب نفسه وباعتبار ذاته وقد يقع عليه باعتبار
تحصيله واي دسببه الموجب له اي كسب ذلك السبب ولا شك ان التكليف بالشئ
بحسب نفسه غير التكليف بحسب تحصيله ولا شك ايضا ان القسم الاول اي تكليف الشئ باعتبار
ذاته لا يتصور الا في مقولة الفعل اي لا يتصور الا فيما كان فعلا اختياريا لانه لو لم يكن فعلا او كان ه
فعلا غير اختياري لكان غير مقدور ولا تكليف الا بالمقدور وفي شرح المواقف في بحث
النظر النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة والطريق المعتمد في اثبات
وجوب النظر عند اصحابنا هو ان معرفة الله تع واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهي
لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا اورد عليه انا لا نم تعالى
ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله
او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ والجواب
عنه ان المعرفة لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بحسب السبب المستلزم

المستلزم اياها فان كلتيهما اي جاسبيها المقدور الذي هو النظر لكن يؤمر بالفعل الذي هو
ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب
للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور
شرعا وتلخيصه ان المقدمة التي اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه يجب بمنع تكلفه
فايجابه اي ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار
القدرة على السبب لا بحسب ذاته في خطاب الشرع وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب
صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا
كلف بالمسبب كان التكليف بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب بهذه الحيثية
بخلاف ما اذا كان المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والحسن
للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة
وال ضعف هذا الجواب اشار المحشي بقوله واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر
الموجب له فهو عدول عن ظ قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا لان ظاهره يدل على ان
الوجوب يتعلق بنفس المعرفة دون النظر فيها وايضا هو عدول عن ظاهر قوله تعالى آمنوا
بالله لان ظاهره يدل على ان المامور به نفس التصديق بوجود الواجب مع ان النظر
فيه والحق ان النظري مقدور ولو بالواسطة وبحث التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه
عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا الذي ذكرناه من كلام المحقق
خلاصة ما اجاب الامام الرازي عن الشبهة السابقة للسمنية في افادة النظر الصحيح
على وجه نقله السيد الشريف في المواقف وذكر في الشرح المذكور وهكذا الشبهة السابقة
هو ان العلم بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف

به اي

به اي بذلك العلم لكونه غير مقدور حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه في امتناع
الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر
خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله تعالى او لا يجب فيجوز انفكاكه عنه اي عن النظر
فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما
هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي ورد عليه بان الاجماع
بل الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة ويكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى
ايجاب النظر فيها عدول عن الظ فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظر
الواجب حكمه حكم الضروري الا في مقدوريته وما يتبعها فان الانسان ما يمكنه ان يعتقد
ما يناقض الضروري اذ الواجب للحكم فيه تصورهما فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل
عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر
مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به انتهى كلامه يرد على المحشي ان العدول عن لفظ الاول الى المذ كور
في كلام الشارح المواقف الى لفظ الحق كما وقع في عبارته ان كان اشعارا ببطلان
اصل الجواب فنقول ببطلانه ثم والعدول عن الظاهر فرارا عن ورود شبهة الخصم لا يوجب
البطلان غاية ما في الباب انه لا يكون جوابا تحقيقيا على تقدير صحة جواب الامام الرازي
ولا يلزم من ذلك بطلانه وان لم يكن العدول للاشعار المذكور بل كان المراد بالحق الاول
او ما يقرب منها فنقول العدول عن الاول الى الحق ثم ارادة الاولوية من لفظ الحق امر يحكم وقادح
بسماجته كل من له طبع وذهن نقاد وايضا نقول جواب الامام صرح بان مقدورية النظري من
حيث الذات لا بواسطة التحصيل وعبارة المحشي ناظرا الى ان مقدورية النظري بواسطة

التحصيل لا من حيث الذات وما ذلك الا لمخالفة مرجحة ونوع رجوع الى الجواب المرتب ممن اراد
تطبيق عبارة المحشي على كلام الامام فعليه ارتكاب التمحل واختيار التعسف فتدبر فانه دقيق
هو الاول فلا يكفي المعرفة بدون ذلك فمن شاهد شخصا ادعى النبوة واظهر المعجزة على يديه
فوقع في قلبه اي قذف لكمال شاهد معجزته حقيته فظهر له صدقه اي صدق مظهر المعجزة والنبي
في دعوى النبوة وقوعا بغتة وظهورا فجائيا من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة
انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون الا امرا اختياريا فحاصله
عن نسبة ذلك الصدق الى المتكلم اختيارا بل هو ايقاع تلك النسبة وادراكها اختيارا وبهذا
القيد يمتاز عن التصديق المنطقي كما سيجي والايمان المكلف به هو ذلك التصديق الاختياري
فلا يكون العبد مكلفا الا بتحصيل ذلك الصدق الى المخبر الصادق اختيارا فبهذا الوجه اي
اذا كان التوجيه على وجه قررنا. حاصل كلام المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل
بمباشرة اسبابه وان المعرفة اعم من الاختياري وغيره فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا
عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده لان المعرفة
اعم من التصديق عنده اذ التصديق هو المعرفة المقيد بقيد اليقينية والاختيارية فلم يتحقق
مع المعرفة القيد ان لم يتحقق التصديق قلت للتصديق عنده معنيان احدهما ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها او اذعانه وهو التصديق الميزاني المنطقي والثاني المعرفة اليقينية
الاختيارية وهو المسمى بالتصديق الايماني وهذا القسم عنده نوع من القسم الاول اي التصديق
الميزاني وهو المقابل للتصور اي المقابل للتصور مقابلة لا يتصور الواسطة بينهما المتقابلين
ليس الا التصديق الميزاني واما التصديق الايماني فلا يكون مقابلا للتصور مقابلة لا يتصور الواسطة
بينهما فان المعرفة الغير الاختيارية واسطة بينهما فلا اشكال هذا التوجيه لكلام بعض المتأخرين على

اي تحصيل ادراك نسبة الصدق قيام

وجه

وجه يتبين ان مراده هو ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي وليس ذلك
التوجيه لكلام بعض المتأخرين بالمختار عند الشارح لانه قال في شرح المقاصد وكلام بعض المحققين يتردد
يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم
لكونه بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه الى انه
ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية وانفعالا انتهى كلامه وكلام بعض
المتأخرين كما ذكره في شرح المقاصد هو ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة
التصديق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو
عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب
اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون
فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والتجلي
ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون
اختيارا بل ينكرون انتهى كلامه وعلم ان منطوقه الصريح ما فهم الشارح العلامة لا ما افاده المحشي
وحمل كلام ذلك البعض على ما افاده المحشي يحتاج الى تمحلات بعيدة وتعسفات دقيقة لا يليق
بهذا المقام ولعل المحشي اشار الى ذلك بقوله وتفصيل الكلام مما لا يحتمل المقام هو الاول بمعنى
قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع للالوهية والانقياد للاحكام من الاوامر والنواهي
وهو اي المعنى المذكور بعينه معنى الايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم فيرادف لفظ الاسلام
لفظ الايمان لان الترادف ليس الا الاتحاد المطلق في المعنى الموضوع له واذا كان الترادف
نفس الاتحاد في المفهوم فلا محالة يستلزم الاتحاد في الذات الذي هو المطلوب يرد عليه ان كون معنى

وتارة م

الفعل م

المخضوع

والانقياد بعينه معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم ولذلك قال في الكفاية لا ينفك عنه الاسلام
حكما فتامل وهو الاول ويؤيده اي الاتحاد بحسب الذات والمساوات باعتبار الصدق ويقويه
قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه التاييد ان كلمة غير في قوله تع فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين للاستثناء والمراد بالبيت اهل البيت كما في قوله تع واسئل القرية التي
اي اهل القرية فيجب في الاية المستثنى منه على وجه يصح ان يقال فما وجدنا فيها اي لم نجد في قرية ان يقدره
قوم لوط النبي عم احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فيجب ان
يتحد الايمان والاسلام اتحادا بحسب الذات وانما قلنا كذلك لانه لو لم يقدر المضاف الذي هو الا اهل
وكانت كلمة غير صفة على معنى فما وجدنا فيها اي تلك بيت من المسلمين لكان كاذبا لان الكفرة القرية بنيا غيره
البيوت من الكفار وانما نقول انما ارتكبنا حذف المضاف وحكمنا بان كلمة غير للاستثناء البلاغة
معنى الاية التبعيض المستفاد من كلمة من في قوله تعالى من المسلمين فان الظاهر المتبادر من كلمة من
التبعيض المذكور في الاية هو ان السابق على كلمة من بعض مدخولها ولا شك ان الداخل في
المسلمين هو المؤمنون دون بيتهم فلو كان المراد بالبيت اهل البيت تم لان اهل البيت
بعض المسلمين واما اذا كان المراد بالبيت نفسه لم يتم امر التبعيض لان البيت لا يكون بعض
المسلمين وانما قال لمطلق البلاغة ولم يقل لينلانيافي لانه على تقدير ان يكون المراد بالبيت نفسه فيكون
كلمة غير صفة لا ينافي كلمة بجواز ان يكون زائدة على تقدير غير بيت المسلمين او يكون للتبعيض
على تقدير ان يكون مع مدخولها بمنزلة المضاف اليه للبيت اي بيت بعض المسلمين فلا منافاة لكن غيره
لا ملائمة ايضا لان الملائم هو حمل العبارة على الظاهر دون خلاف الظاهر والتوجيه الثاني خلاف الظاهر
كما لا يخفى على ذي الذوق السليم واعترض عليه اي على قول من قال ان الاستثناء اعلم عن المؤمن
يوجب الاتحاد بانه يكفي في صحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه

ولا يتوقف

ولا يتوقف على الاتحاد بالذات والمساوات في الصدق بل يصح ذلك الاستثناء مع كون المؤمن اعم مع كونه
مستثنى منه كما صح قولك اخرجت العلماء من دار المحنة فلم اخرج الا بعض النحاة فان العالم اعم
من النحوي لان النحوي هو العالم بالنحو فقط بخلاف العالم وقد يستدل على اتحاد الايمان والاسلام
بان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل الايمان من طالبه لقوله تع ومن يبتغ اي من يطلب غير الاسلام
دينا فلن يقبل ذلك المطلوب منه اي من ذلك الطالب والتالي باطل لان الايمان يقبل من طالبه بلا اشتباه
فلا يكون غير الاسلام ويرد عليه اي على الاستدلال المذكور انه ليس المراد بغير الاسلام في قوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام غيره في المفهوم والمدلول حتى يصير مؤدى الاية هكذا ومن يطلب ما يكون
مغايرا للاسلام بحسب المفهوم ومدلول اللفظ فلن يقبل منه ذلك المطلوب هو اي عدم كون المراد
بغير الاسلام ذلك المعنى ظاهر لا يحتاج الى البيان فلم يدل الاية على الترادف والاتحاد في المفهوم
فيجوز ان يكون متغايرين بحسب مفهوم اللفظ اي يكون لكل واحد منهما مدلول غير مدلول الاخر
وان كانا متصادقين بحسب الذات فيحتمل ان يكون مدلول لفظ الاسلام اعم من مدلول لفظ
الايمان فاذا قلت من يبتغي غير علم الشرعي فقد يشتهي كسبت ذلك الحكم فانك تستهون من يبتغي
علم الكلام مع ان علم الكلام مغاير للعلم الشرعي بحسب المفهوم والمدلول وبالجملة ذم غير الاعم
لا يوجب ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يلزم ان يكون الانسان مذموما فعلى
تقدير عدم مقبولية غير الاسلام لا يلزم عدم مقبولية الايمان على تقدير ان يكون الايمان اخص
من الاسلام فلم يعد الا انه الاتحاد لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات فبطل الاستدلال بالاية على
الاتحاد وهو الاول وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن
ولا نعني بوحدتهما سوى هذا هذا الكلام من الشارح تحرير لمحل النزاع وتعيين للمدعى وتبيين الشارح
بان المراد بالوحدة ليس الاتحاد بحسب الذات والمساوات باعتبار الصدق بخصوصه حتى يكون قولنا

الايمان والاسلام واحد بمنزلة قولنا انهما متساويان وكذلك ليس المراد بالوحدة الترادف
المشهور بخصوصه حتى يكون المراد بقولنا الايمان والاسلام واحد انهما موضوعان لمعنى واحد
بل المراد به التساوي وعدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهما اي الوحدة بهذا المعنى اعم من الترادف
المشهور مطلقا لانه كلما تحقق الترادف بين اللفظين يقال انهما متساويان دون العكس لتحققه
في مادة التساوي ولا ترادف فيها لتحقق التغاير بحسب المفهوم وايضا الوحدة بالمعنى المذكور
اعم من التساوي لانه كلما تحقق التساوي بينهما يقال انهما متساويان دون العكس لتحققه في مادة
الترادف ولا تساوي فيها لانتفاء التغاير بحسب المفهوم فيها وهو شرط في التساوي وعلم من ذلك
ان الوحدة بالمعنى المذكور يثبت لكل واحد منهما اي التساوي والترادف ويتحقق بدونهما
وهما غلط وانما قيدنا الترادف بالمشهور كما عرفت سابقا ان الترادف عند صاحب التبصرة
وبعض المشايخ هو التساوي الاعم من كل واحد من التساوي والترادف المشهور هو الاول
فيما اخبر من اوامره ونواهيه اي الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه بانه مرسل من عند الله من الاوامر
والنواهي على ان يكون اخبر ما لم يسم فاعله فان الفاعل هو النبي عم وهو مخبر من اوامره ونواهيه
بانها ارسلت الى العباد فلا حاجة الى ما قيل ان اخبر ههنا بمعنى ارسل او على صلة الى ما قيل ان
ان الاوامر ههنا بمعنى الواجبات والمندوبات والنواهي بمعنى المكروهات والمحرمات ولا الى ما قيل وكذلك
ان نقول ان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه اي وجوب الاتيان بذلك الشيء مثلا وان النهي
عن الشيء يتضمن الاخبار عن حرمة الاتيان بذلك الشيء فباعتبار استلزام كل واحد من الامر والنهي
الاخبار قال فيما اخبر عن اوامره ونواهيه وانما قلنا انه لا يحتاج الى تلك التوجيهات لان كل
منها تكلف مستغنى عنه بجواز صرف العبارة الى المعنى الحقيقي كما فعلنا به وجواز صرف العبارة
الى الحقيقة يغني عن صرفها عنها اي عن الحقيقة هو الاول والاسلام هو الخضوع والانقياد

المفهوم مبين حه (?)

قوله (?)

لا لو هيئة

لا لو هيئة فاذا اي ان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد فلا مسلم انه هو التصديق خاص بانه تعالى
بانه حق وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فهو يستلزم الايمان الذي هو التصديق بما جاء به من احكامه
والاذعان بجميع اوامره ونواهيه والاقرار الفعلي بجميع ما جاء به النبي عم فبينهما اي بين الاسلام
والايمان على المذكور في الكفاية تغاير ظاهر بحسب الاصطلاح فلا تغاير ان لا امتناع انفكاك احدهما
عن الآخر حكما لانه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او يأتي بجميع ما اعتبر في
الاسلام ولا يكون مؤمنا فلا يتوهم التدافع بين كلام المحشي وكلام صاحب الكفاية هو الاول
وهذا في الاية بمعنى الانقياد الظاهر والاقرار اللفظي دون حقيقة الانقياد الذي هو التصديق
الفعلي والاولى ان يقال لفظ الاسلام ههنا بمعنى الحقيقي الذي هو التصديق الفعلي ومدلوله
المطابقي لكن قد لم اسلمنا الاستلزام تحقق مدلوله المطابقي ووقوعه في نفس الامر لاحتمال ان
يكونوا كاذبين في ذلك القول غير مؤمنين قوله قولوا اسلمنا ان قولكم هذا مجرد التلفظ والتكلم
وليست للنسبة المستفادة من قولكم اسلمنا مطابقة لما في نفس الامر ولذا اي ولان المراد بقوله قولوا
اسلمنا مجرد ان يكون ما ذكرناه يصح ان يقال قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا
يعني لو ابدل آمنا عن اسلمنا لكان صحيحا على الوجه الذي حملناه يعني قولكم آمنا مجرد التلفظ
وليست النسبة المستفادة من قولكم آمنا مطابقة لما في نفس الامر لكن على هذا التوجيه ذكر
آمنا اولى لان تغير اللفظ مشعر بتغير المعنى هو الاول فان قيل قوله الاسلام ان تشهد ان لا
اله الا الله وهذا السؤال بالحقيقة معارضة في المقدمة المذكورة في الدليل على دعوى اتحاد الايمان
والاسلام وهي اي المقدمة المذكورة ان الاسلام هو التصديق المستلزم بقبول الاوامر والنواهي
كما ان السؤال الاول اي قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب انها معارضة في المطلوب لا اتحاد
بين الايمان والاسلام يرد عليه ان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم والمقدمة

بحسب اللغة والمادة (?)

المذكورة ههنا غير مستدل عليها فلا يتصور المعارضة فالصواب ان يقال ان السؤال الثاني
سند لمنع الوارد على المقدمة وابطال لها وكان منشأ الاشتباه لفظ دليل في قول الشارح
في السؤال الثاني دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق ولا يذهب عليك انه لا يجب ان يكون
محمولا على المعنى الاصطلاحي ولو حمل على المعنى الاصطلاحي لا يجب ان يكون معارضة بل هو ابطال
المقدمة وايضا هو لا يكون خارجا عما هو في المعارضة اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمعارضة
المعنى الاصطلاحي وقد يقال يشترط في صحة الشهادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة والصوم والحج
البيت التصديق القلبي بحقيتها واذا اشترط فيها وغيرها مواطاة القلب والموافقة كما هو
الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق القلبي بجميع ما جاء
به النبي عم فلا يبعد بما نشأ الا على الحق ولا يدل الحديث على نفي ما ادعوه من الاتحاد الحكمي
بين الايمان والاسلام وان كان منافيا لما ادعوه من ان الاسلام هو نفس التصديق بان الخامس
الله تعالى حق ونفي ذلك لا يوجب نفي اصل المدعى لامكان تحقق التلازم بينهما مع كون الاسلام نفس الاعمال
وليس في ذلك التوجيه شيء موجه لان مراد المشايخ بعدم الانفكاك بين الاسلام والايمان عدم الانفكاك
من الطرفين والحديث المذكور على التقرير المذكور وان دل على ان الايمان يمتنع انفكاكه عن الاسلام
وان الاعمال يستلزم التصديق لكن لا يدل على ان الاسلام يمتنع انفكاكه عن الايمان وان التصديق
يستلزم الاعمال بل الحق ان التصديق لا يستلزم الاعمال فلا يدل الحديث على امتناع الانفكاك
من الجانبين والاستلزام من الطرفين على انا نقول ان جواب الحديث بهذا التوجيه بكلام المشايخ غفول لا
عن توجيه الكلام على الوجه الذي قررناه فانه قد صار السؤال الثاني القدح في المقدمة
المذكورة واظهار عدم صحتها في نفسها وكلام ذلك الموجه لو تم لدل على صحة المدعى دون تلك المقدمة
واين هذا من ذاك يرد عليه انه يجوز ان يكون غرض الموجه ان كلام السائل ان كان منعا فهو لا يضر وان كان

ابطالا

ان في الشهادة صح

فتدبر
ابطالا للمقدمة فهو على تقدير تمامية لا يخل بصحة الدعوى فلا يضر فيما هو المقصود الاصلي
هو الاول وذهب بعض المحققين حاصل كلامه اي كلام هذا المحقق على ما فصله شارح المقاصد
هو ان الايمان اي التصديق الايماني المنوط المربوط به وثاق النجاة وحصول الخلاص عن ظلمة الكفر و
الضلال امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى اي هوى النفس وامنيتها واتباع الشيطان
والخذلان فعند الجزم بحصوله ينبغي ان المراد وان كان جازما بحصول التصديق الايماني فيه لكن لا
يؤمن من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة
المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله تعالى قال الشارح
في شرح المقاصد وهذا الذي ذكره المحقق قريب من الحق لولا مخالفته لما يدعيه القوم من
الاجماع اي اجماع الاكثرين لما قاله في شرح المقاصد ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي
رح والمروي عن ابن مسعود رض ان الايمان يدخل الاستثناء فقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه
الاكثرون ومنهم ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ثم لم يكن مؤمنا
قطعا واذا لم يكن للتردد وجود للشك فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام الاول
بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة قال امام الحرمين وعليه
التعويل ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز
وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز
ومعنى الموافاة الاتيان والوصول آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان
المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وبعد الى الضد
فلا ان في الكثير من الآثار عبرة يشتبه اي فيطعون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها
بمعنى انه اي الايمان الموافاة هو المنجي وبان العبرة بكفر الموافاة بمعنى ان ذلك اي كفر الموافاة هو المردي

وانما فسرنا الاجماع الاكثرين صح

ومن تردد في تحققه صح

المذكورة ههنا غير مستدل عليها فلا يتصور المعارضة فالصواب ان يقال ان السؤال الثاني
سند للمنع الوارد على المقدمة وابطال لها وكان منشأ الاشتباه الغلط دليل في قول الشارح
في السؤال الثاني دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق ولا يذهب عليك انه لا يجب ان يكون
محمولا على المعنى الاصطلاحي ولو حمل على المعنى الاصطلاحي لا يجب ان يكون معارضة بل هو ابطال
المقدمة وايضا هو لا يكون خارجا عن قانون المعارضة اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمعارضة
المعنى الاصطلاحي
البيت التصـ
الحق
به النبي
بين الايمان
الله تعالى
وليس ذلك التصـ
من الطرفين
وان الاعمال
يستلزم الا
من الجانبين
عن توجيه الكلام على الوجه الذي قررناه فان قصد السائل في السؤال الثاني القدح في المقدمة
المذكورة واظهار عدم صحتها في نفسها والكلام في ذلك الوجه لو تم لدل على صحة المدعى دون تلك المقدمة
واين هذا من ذاك يرد عليه انه يجوز ان يكون غرض الموجه ان كلام السائل ان كان منعا فهو لا يضر ان كان

ابطالا

اي في الشهادة صح

ابطالا للمقدمة فهو في تقدير تمامية لا يكون لصحة الدعوى فلا يضر فيما هو المقصود الاصلي فتدبر
هو الاول وذهب بعض المحققين حاصل كلامه اي كلام هذا المحقق على ما فصله شارح المقاصد
هو ان الايمان اي التصديق الايماني المنوط المربوط به وثاق النجاة وحبل الخلاص عن ظلمة الكفر و
الضلال امر قلبي يحصل له معارضات خفية كثيرة من العدو اي من النفس وامنيتها واتباع الشيطان
والخذلان فعند الجزم بحصوله يعني ان المراد وان كان جازما بحصول التصديق الايماني فيه لكن لا
من له ان تشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة
يوض حصوله الى مشيئة الله تعالى كان
تحقق لو لاحظ العقد كما يدعيه القوم
كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي
فقال انا مؤمن ان شاء الله ومنه
لا يتردد فيه عند تحققه ثم يمكن منا
قال انا مؤمن فيما دفعا لا مام الاول
ومنه بالنية قال امام الحرمين وعليه
لكن الايمان الذي هو علم الفوز
بالنية ولم يقصد والشك في الايمان
منازل الاخرة ولا نفيا في نفس الايمان
سبق بالعقد لا ما ثبت قولا ويعرى الحد
فلا ان كثيرا من الاشاعرة والمبتدعة اي يقطعون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسماه
يعني انه اي الايمان الموافاة هو المنجي وبان العبرة بكفر الموافاة يعني ان ذلك اي كفر الموافاة هو

وانا قررنا الاحتجاج الاكثر ص

ومن تردد في تحققه ص

المردي

المهلك لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره فى الحال ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة
والولاية والعداوة وعلى هذا سقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا
حقا وكان مؤمنا عند الله وفى علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا
فى الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولى عدوا
والسعيد شقيا ومنع ما حكى عنهم من قولهم ان السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد وان السعيد من
سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه ان من علم الله تعالى منه السعادة المعتبرة بالتى هى
السعادة الموافاة فهو لا يتغير الشقاوة فى الموافاة وبالعكس وكذا فى الولاية والعداوة وان
السعيد الذى سعد سعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة فى الموافاة وكذا الشقاوة وبالجملة لا شك
المؤمن فى ثبوت الايمان وتحققه فى الحال ولا فى الجزم بالثبات والبقاء عليه فى المال لكن لما كان ليس
الى ثمة وبرجو حسن العاقبة فيرتبط ايمان الموافاة الذى هو آية الفوز والنجاة ووسيلة
نيل الدرجات بمشية الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله جعل الله حياتنا اليه ومماتنا عليه بالفوز بالذخر الاسنى بالنبى عم وآله واصحابه
عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات ذكرنا فى شرح المقاصد واذا عرفت ما تلونا عليك
علمت انه يرد على هؤلاء القائلين ما قيل من انه على تقدير جواز دخول الاستثناء
فى الايمان وكون الايمان المعتبر وكفر المعتقد به ايمان العاقبة وكفر الحاتمة يلزم ان يكون
المشرك بالله بالقول مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فمن ههنا يلزم ان يكون التصديق
ذكرنا يحتمل السقوط والمفروض بل الثابت خلافه هف وانما قلنا ان ذلك الاعتراض غير وارد عليهم
لما عرفت من ان النزاع فى الايمان المنجى والكفر المردى ودعوى دخول الاستثناء بالقياس اليه اى ذلك
كون الايمان المطلق لمشرك فى حالة الشرك ليس بمؤمن اتفاقا فلا يلزم كون التصديق ذكرنا

ويشاه

يحتمل

يحتمل السقوط هو الاول بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اى فى ارسال الرسل حكمة ومصلحة ترجح
جانب الوقوع اى تجعل جانب وقوع ارسال الرسل اولى من عدم وقوعه اولوية لا تنتهى الى حد
الوجوب وتخرجه عن حد المساوات اى تخرج ارسال الرسل عن ان يكون جانب وقوعه ووجوده
مساويا للجانب الاخر اى اللاوقوع بالنسبة الى تلك المصلحة وذلك المرجح المقتضى كالاستقامة
احد الطرفين الموصل كل واحد منهما الى مقصد واحد مع قربه وامنه اى الاستقامة والقربة
والامنية الواقعة فى احد الطرفين الموصل كل واحد منهما الى مقصد واحد مرجحة السلوك
احدهما الذى تلك الصفة ثابتة له دون الاخر ولا يجب انتهاء الترجيح الحاصل من ذلك لاحد الوجوب
حتى يكون للوجوب اى احد الطرفين هو المرجح له بعينه بل انما يجب احد الطرفين باختيار
الفاعل المختار او الكاسب بالقصد والاختيار وبالجملة الارسال لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعله من الحكيم المختار
والعالم بعواقب الاشياء ولا يقبح تركه لعدم استدعاء منتهى الى حد الايجاب على ما هو المذهب
فى ساير الالطاف ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله يختص
برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته واذا فصلت كلام الشارح على وجه
حققناه علمت انه لا يرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا يتجه ما اوجبه
ورود ذلك السؤال على ظاهر كلام الشارح فظاهر انه جزم برجحان طرف الوقوع بسبب وجود
الحكمة فى ذلك الطرف ولا يذهب عليك ان ترجيح ذلك الطرف انما يتم اذا لم يكن الطرف الاخر
متضمنا لحكمة اخرى مرجحة لذلك الطرف مساوية للمرجح الواقع فى الطرف الاول وعدم حصول
مرجح كذلك فى الطرف الاخر مما اوجبه الاندفاع فلانه ليس مراد الشارح ان ههنا امر مرجح
احد طرفى المعلول فى نفس الامر بل المراد ان الله هو الجواد الكريم والحكيم العالم بخواتم الامور
لا يصدر منه الا ما فيه حكمة ومصلحة وبهذا التوجيه لكلام الشارح خلاف الظاهر بالنسبة اليه بخلاف

بعيد
المرجح ام
الفاعل المختار
المطلق
كلام المص

فان مفهومه الصريح هو ذلك فلذلك قال المحشي والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه
الذي ذكره الشارح فان توجيه الشارح يرد بحسب ظاهره الايراد المذكور بخلاف عبارة المصنف
نامل هو الاول وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عم وان تبين امر الدين والدنيا وميز
طريق الحق عن طريق الباطل لكل من امن وكفر وامتاز بهدايته السبيل المعوج عن الصراط المستقيم
لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم يسلك الطريق الصواب لعناده ولم ينتفع برحمته ومن لم يشرب
من زلال فضله وعنايته فالرحمة على هذا التوجيه عبارة عن بيان طريق الحق فلا يرد عليه
ما قيل ان الرحمة مخصوص للمؤمنين غير شامل لسائر العالمين وقد يوجه كونه اي كون النبي
رحمة للكافرين بانهم امنوا بدعائه عم عن الخسف والغرق في الارض وامنوا ايضا بدعائه
عن المسخ وتبدل صورتهم وانت خبير بان هذا التوجيه وان افاد عموم الرحمة بالنسبة الى
جميع العالمين لكنه لا يناسب سوق الكلام هذا المقام الذي ذكره الشارح فيه كان المقام يستدعي
ان يكون كونه رحمة للعالمين باعتبار هدايتهم الى صراط مستقيم وتمييز الصواب عن الخطاء دون
عصمتهم عن الخسف والمسخ هو الاول وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين قيل لابد في تعريف المعجزة من قيد اخر وهو موافقة الدعوى والخارق ذلك
القيد انما يكون احترازا عن مثل ما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه اي المدعي
المذكور مفتر كذاب لم نعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق ثم لو
قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ذلك الميت ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج
عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد
ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء
على صدقه واجيب عن هذا الاعتراض بان ذكر التحدي مشعر به اي بهذا القيد لانه اي التحدي عبارة

عن طلب

بمثلها ابداه

وقد مر ثم

هذا ثم

عن طلب المعارضة في شاهد دعواه اي فيما جعله شاهد الدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثلها ابداه
ولا خفاء في انه لا يشهد له بدون الموافقة لما ادعاه بل هيهنا شيء وهو ان استفادة هذا القيد
مما ذكره المجيب بطريق الالتزام المهجور في التعاريف مع انه عرف في صدر الكتاب ما يتعلق
بهذا البحث فتذكر هو الاول على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تع اسكن انت وزوجك
الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة اي مع هذا
او بعد هذا الكلي ذكر في المواقف والمقاصد في بحث عصمة الانبياء ان هذا الامر والنهي كان قبل
البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد على كلام صاحب المواقف والمقاصد ان يقال لم لا
يكون حوا امة له في الجنة يرد عليه ان هذا الايراد لا يتوجه على كلامهما لان كلامهما فيهما في مقام
المنع على بعض متمسكات من الاستدلال على جواز صدور الكبائر عن الانبياء بعد البعثة قال في
المواقف والتمسك بقصة ادم من وجوه منها مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي
عنه ذنب قلنا كيف وانه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وفي
شرح المقاصد اما في قصة ادم عم فلان اصدرها وقع التنزيل من انه خالف النهي عن اكل
الشجرة والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة فاذا تاملت في عبارتها
علمت ان تجويز كون حوا للامتية لا يفيد بل يكون ذلك الايراد خارجا عن قانون المناظرة
هو الاول ولم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة نبي فيكون الامر اي الامر الذي يكون بلا
واسطة وحيا وفيه تامل لانا لا نم ان الامر بلا واسطة وحي ولو سلم فلا نم استلزام الوحي
النبوة وكيف فانه قد امرت ام عيسى مريم بنت عمران كذلك اي بلا واسطة يعني بقوله تعالى فناداها
من تحتها الا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا
جنيا الاية والحق في الجواب عن ذلك الايراد ان يقال ان الوحي والامر بلا واسطة قد يكون

قال [illegible] لبعض الاولياء
واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه
[illegible]

قد يكون لاجل تبليغ الاحكام وقد لا يكون لذلك بل لمصلحة اخرى ولا نزاع لاحد في استلزام
القسم الاول النبوة واليه اشار بقوله اما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وما نحن
فيه من ام آدم ونهيه كذلك اى لاجل تبليغ الاحكام فان زوجه ادم عم شاركه في المأمور
والمنهي عنه المذكورين ومنع ذينك المقدمتين انكار لما عليه الاجماع واما ما وقع لمريم
وام ما فقد قيل انه عيسى عم وعلى تقدير ان يكون جبرئيل فلا شك في ان ذلك الام ليس لتبليغ
الاحكام واما الوحي الى ام موسى فقال البيضاوي هو اما بالالهام او في المنام او على لسان
نبي في وقتها او ملك لا على وجه النبوة كما اوحى الى مريم فعلم ان السند المذكور لتقوية المنع
لا يصلح سندية لان الكلام في القسم الاول دون الثاني والسند ناظر الى القسم الثاني دون الاول
اولى
هو الاول قد يستدل ارباب البصائر مبنى الاستدلال الاول وهو قوله الثاني ربح لانه
النبوة واظهر المعجزة اى قوله في كتب السير ومداره على دعوى النبوة واظهار المعجزة على
التعيين كما في الوجه الاول من اثبات اظهار المعجزة وهو قوله انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى
به البلغاء فان بهذا الوجه يثبت اظهار المعجزة المعينة وهي القرآن ومداره على دعوى النبوة
واظهار المعجزة على الاجمال لا على التعيين كما في الوجه الثاني من اثبات اظهار المعجزة وهو
الوجه الثاني قوله انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك فان بهذا
يثبت اظهار المعجزة لكن لا على التعيين بل بطريق الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني
وهو قوله ما تواتر من احواله واقواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ومدار
ذلك على انه عم مكمل بفتح الميم الثاني يعني متصف بالكمالات العلمية والعملية والاخلاق المرضية
على وجه لا يتصور ذلك الاتصاف والتكمل في غير النبي عم المؤيد من عند الله تعالى وبه يحكم
الطبع السليم والعقل المستقيم من غير احتياج الى مؤنة الفكر ومشقة النظر ومبنى
الاستدلال

الاستدلال الثالث وهو قوله ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم الى قوله
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك ومداره على انه عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم
التحيات مكمل بالكسر اى بكسر الميم الثاني يعني انه يكمل الناس على ذلك الوجه ايضا على وجه لا يتصور ذلك
التكميل والارشاد في غير النبي عم وليس في هذين الوجهين الاخيرين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة
كما لا يخفى هو الاول لكنه يتابع محمدا عليه الصلوة والسلام واما ما يقال ان ما روى من ان عيسى
عم يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا
يدل على نسخ شريعة محمد عم وانتهاء نبوته اى نبوة عيسى عم فلا يكون خاتم النبيين كما هو مدعاكم
فمدفوع وجهه اى وجه اندفاع ذلك الايراد وتوجيه الرواية على وجه لا يخل بالمراد وهو انه عم
بين انتهاء شريعة هذا الحكم المتعلق باخذ الجزية الكفار وابقائهم على الكفر والضلال وقت
نزول عيسى عم يعني حكم نبينا عم بان لا تقبل جزيتهم بعد نزول عيسى عم بل لا يقبل منهم شيء الا الاسلام
فعلم ان الانتهاء اى انتهاء هذا الحكم في من شريعتنا لا من شريعة نبي آخر حتى ينافي انتهاء حكمه
ختم النبوة فيه على انه يمكن ان يجاب عن ذلك الايراد بوجه آخر لا يجب ان يكون انتهاء الحكم من الشريعة
لانه يحتمل ان يكون انتهاء حكم الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتفاء علته وانقطاعها فان علية
اخذ الجزية هو الرغبة في المال والاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام حتى يحصل لهم
استطاعة الجهاد ويتمكنوا من محاربة الكفار وبنزول عيسى عم ينقطع ذلك السبب لحرية الكفار
وذلك انتهاء الحكم بسبب انقطاع كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب فانهم قوم من المشركين
كان رسول الله يعطيهم نصيبا من الغنيمة ليتالفهم واجتماعهم في الغزاء حتى كانت كثرة
المسلمين وكثرة الكفار فانهم اى مؤلفة القلوب وان لم يكونوا خرجوا عن الكفار لكنهم
يجتمعون مع المؤمنين ويصير ذلك سببا للرغبة الكفار الى اسلامهم حشمة من عسكر المؤمنين فلذلك
كثرة

الناشئة عنه

اى بفتح الميم حم

بان يقال هم

[illegible]

يسمون بمؤلفة القلوب فان القلوب جمع قلب وهو بين العسكر فكانهم مؤلفون بين العساكر وفي عهد
الصحابة سقط اعطاء النصيب اياهم وانقطع لانقطاع سببه الذي هو ضعف اهل الاسلام
وقلتهم اذ بعد النبي عم كثر اهل الاسلام وقوي حالهم **هو الاول** علي تقدير اشتماله علي جميع الشرايط
المذكورة في اصول الفقه والشرايط المذكورة فيه مثل العقل وهو نور يضيئ به طريق يبتدا به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدو المطلوب للقلب فيدرك بتامله بتوفيق الله لان العقل يوجب
الدرك للقلب بل العقل يدل القلب علي ما غاب من الحواس والقلب يدرك اذا نظر وتفكر بتوفيق الله
كالسراج فانه نور يبصر به العين عند النظر لان السراج يوجب روية ذلك ثم اعلم ان العقل
الذي يشترط لصحة الرواية هو العقل الكامل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والضبط
وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات
عليه بمحافظة حدوده ومذاكرته علي اساءة الظن بنفسه الي حين ادائه والعدالة وهي هيئة
راسخة في النفس تحملها علي الاجتناب علي ما هو مخل بدينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق
عدل للجادة وفلان عدل اذا كان مستقيم السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والصدق وضده
الجور وهو الميل والمعتبر ههنا كمال العدالة وهو رجحان جهة الدين والعقل علي طريق
الهوي وهي ميلان النفس الي المستلذات من غير داعية الي الشرع حتي اذا ارتكب كبيرة او
اصر علي صغيرة سقط عدالته وليس المعتبر هو العدالة القاصرة وهو ما يثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل علي معني ان من اصاب بهما فهو عدل ظاهرا لكونهما محتملان علي الاستقامة والشرط
الرابع الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرايطه
والشرط فيه البيان اجمالا يعني لا يجب للاسلام معرفة الامور المذكورة بتفاصيلها بل يكفي ان
ان يعتقد ان كلها حق بطريق الاجمال والشرط الخامس عدم الطعن بالاعمال والصفات المذمومة

شرعا

شرعا وعمل الصحابة بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن المبهم
من ايمة الحديث لا يجرح الراوي اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب
حتي لا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس والارسال وركض الدابة والمزاح وحداثة السن
وعدم الاعتبار بالرواية وعدم الاستكثار مسائل الفقه فلا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي
والمعتوه والذي اشتد غفلته والمطعون كذا في كتب الاصول والظاهر ان ذكر قيد العدالة
يغني عن ذكر الاسلام والعقل اذ هما من شرايط العدالة فان غير العاقل لا يتصف بالعدالة وكذا
غير الاسلام **هو الاول** اما عندنا فبالاجماع اي صدور الكذب عن الانبياء عمدا فيما يتعلق بامر
الشرايع بطل بالاجماع اي باجماع اهل الملل والشرايع كلها فانهم من اولهم الي اخرهم
اجمعوا واتفقوا علي وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع علي صدقهم
فيه كدعوي الرسالة وما يبلغونه من الله تعالي الي الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة وهو محال عادة لان اظهار المعجزة عند التحقيق بمنزلة
صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تع يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق وهكذا
الامر في صدور الكذب عنهم فيما ذكر علي سبيل السهو والنسيان فانه يجب عصمتهم عن ذلك ايضا
كما ذهب اليه الاستاد ابو اسحاق وكثير من ايمة اعلام الدين لدلالة المعجزة علي صدقهم في دعوي
تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع عادة وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني دلالة المعجزة فيما تعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا مدخل لحث التصديق
بالمعجزة يعني جوز القاضي صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا مصيرا منه اي عدم دخوله في
التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت علي صدقه فيما ذكره عامدا اليه واما ما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها علي الصدق فيه من الكذب هناك نقض لدلالتها

هو الاول وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل اي سائر الذنوب ماسوى الكذب فيما يتعلق
بامر الشرايع والتبليغ سواء كان كذبا في غيرها يتعلق بامر التبليغ او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي
هو الاول والعقل وهو مذهب المعتزلة فانهم قالوا بنا على اصولهم الفاسدة من التحسين والتقبيح
العقليين ومن وجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع صدور الكبيرة عمدا عنهم وذلك الامتناع
امر يحكم به العقل لان صدورها عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في
اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم اي نفرة عن الانقياد لهم والاقتداء بهم وفيه اي في ترك الانقياد
والاقتداء فوت الاستصلاح وترك طلب الاصلاح ويلزم افساد امور الخلائق وفوت الغرض
من البعثة والارسال وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة يرد عليه ان كلامهم هذا لو تم لدل على امتناع
ظهور الكبائر عمدا عن الانبياء لان الامور المذكورة من النفرة والافساد وفوت الغرض والاستصلاح
وترك الاصلاح ويلزم افساد امور الخلائق وفوت الغرض من البعثة والارسال وهو خلاف مقتضى
العقل والحكمة يرد عليهم ان كلامهم هذا لو تم لدل على امتناع ظهور الكبائر عمدا عن الانبياء لان
الامور المذكورة من النفرة والافساد وفوت الغرض والاستصلاح انما يكون في الظهور
يمنع حصول الامور المذكورة انما يكون عند ظهور الكبيرة عنهم عمدا دون الصدور لجواز ان
يصدر عنهم ذلك ولم يظهر عند الناس فالصدور لا يوجب الامور المذكورة فعلم ان الدليل
المذكور على تقدير تماميته انما يدل على امتناع الظهور والكلام في امتناع الصدور فلا يحصل
المدعى هو الاول اظهار الكفر تقية اي خوفا من الهلاك وعند ذلك يجب اظهار الكفر عند البعض لان اظهار
في القاء النفس في التهلكة ورد ذلك بانه يفضي ذلك القول الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة
اذ اولى الاوقات بالتقية اول وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين
وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما اللعنة

مع شدة

مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى كقوله تعالى
لا تخافا انني معكما وقوله تعالى والله يعصمك من الناس وايضا النقض المذكور انما يتم اذا ادعوا وجوب
اظهار الكفر تقية واما اذا كان المدعى جوازه فلا يرد النقض وكلام الشارح يفصح بان دعواهم
تجويز الاظهار دون الوجوب حيث قال لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية هو الاول مصروف عن
ظاهره اي بطريق صرف النسبة اي نسبة الذنب والعصيان واسناد الكذب والطغيان الى غيرهم
اي الى غير الانبياء فيكون التجوز في الاسناد ويجري المجاز عقليا وهو اسناد فعل او معناه الى ملابس له
غير ما هو له بتاول وتحقيق ذلك ان للفعل ملابسات شتى مثل الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان
والمكان والسبب فاسناده الى الفاعل اذا كان مبنيا له او الى المفعول به اذا كان مبنيا له حقيقة
عقلية والى غيره للملابسة والمناسبة مجاز عقلي وقد يطلق المجاز على الكلمة المستعملة على
وجه الصحة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب مع قرينة عدم ارادته بسبب علاقة ويسمى
ذلك المجاز مجازا لغويا ومقابله الحقيقة اللغوية وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح
التخاطب والمصروف عن الظاهر وان كان معناه عاما شاملا للمجاز العقلي واللغوي لكن خصصناه
بالمجاز العقلي لان الشارح جعله مقابلا للحمل على ترك الاولى ولا خفاء في شمول الصرف
عن الظاهر الحمل على ترك الاولى وغيرها فان الحمل اي حمل الذنب والمعصية على ترك الاولى
ونحوه مثل تسمية ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا يستغفر عنه صرف العبارة عن الظاهر كما تبادر منها
ايضا كما ان اسناد الفعل الى غير من هو له صرف العبارة عن الظاهر والفرق بينهما انما يكون ان التجوز في
الاول في الاسناد وبالجملة صرف العبارة بحسب المعنى عام لكن ههنا بقرينة المقابلة تخصيصه
بصرف النسبة الى الغير وفيه اي في عبارة الشارح توجيه اي يجعل العام الذي هو صرف العبارة عن الظاهر

في اللفظ الى وفي الثاني في

الاولى

الذي هو صرف العبارة عن الظاهر على ما عدا الخاص المقابل له وهو الحمل على ترك الاولى وعلى
كون الذنب ترك الذنب قبل البعثة فان العام اذا جعل مقابلا للخاص المعين علم ان المراد
به غير ذلك بقرينة المقابلة فيشمل سائر الخواص المندرجة تحت ذلك العام الذي جعل مقابلا له
فتدبر وتعلم **هو الاول** ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين فيه اي في ذلك القول منع ظاهر
لانا ان خيرية امة نبينا محمد عم بحسب كمالهم في الدين لجواز ان يكون ذلك الخيرية بحسب سهولة انقيادهم
ووفور عقلهم وادراكهم مراتب كمالات النبوة وقوة ايمانهم وشمائه تصديقهم بالنبي عم احكامه
وكثرة اعمالهم وعباداتهم **هو الاول** لانه لا يدل على افضلية من آدم في العرف العام هو
نوح الان فيه وهو اي نوح الانبياء عليهم السلام ممنوع اعتبارا في ابقاء لفظ اولاد آدم عم بحسب الظاهر وابقاء
علامة الحقيقة وكفى به الاستدلال على كون نبينا عم افضل من سائر الانبياء وفيه اي فيما قال
ما فيه من التكلف وارتكاب التمحل فان دعوى كون لفظ اولاد ادم حقيقة عرفية في نوع الانسان
ممنوعة ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في مقام الاستدلال وقد يوجه ذلك
الاستدلال ايضا بان قوله عم انا سيد اولاد آدم ولا فخر دال على كونه افضل من اولاد آدم
وفي اولاده من هو افضل منه اي من آدم وهو اي الافضل نوح عم لطول عبادته ومجاهدته او
ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه او موسى عم لكونه كليم الله ونجيه او عيسى عم لكونه روح الله
وصفيه على اختلاف الاقوال والافضل من الافضل افضل فبالحديث المذكور يثبت كون نبينا عم
افضل الانبياء فما قال عم لا تخيروني على موسى عم وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى
تواضع منه ويجوز ان يكون تواضعا منه عم في كونه افضل او منعا من تفضيله على وجه يلزم
نقصها او منعا من تفضيله على وجه يلزم نقصها او منعا من التفضيل في اصل معنى النبوة على ما يشير اليه

قوله

الاولى

قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وفيه اي في هذا التوجيه المذكور ضعف ايضا كالتوجيه
لان كون ادم مفضولا بالنسبة الى بعض انبيائه غير متفق عليه اذ قد قيل بان آدم هو الافضل
لكونه ابا البشر فلا يتعين شيء منهما اي الافضلية والمفضولية فلا يتم اصل الاستدلال والاولى
ان يستدل على كون نبينا عم افضل الانبياء بقوله انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر
هو الاول بدليل صحة الاستثناء منهم يعني ان الاستثناء وان انقسم الى الاستثناء المتصل والاستثناء
المنقطع لكن حمل الاستثناء على المتصل اولى اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال ولا خفاء في انه
المستثنى في الاستثناء المتصل يجب ان يدخل في المستثنى منه فاذا حمل الاستثناء في الآية على الاستثناء
المتصل يجب ان يكون ابليس من الملائكة وكفره اشهر المشهورات وايضا لو لم يندرج ابليس في الملائكة
ولم يكن من زمرتهم لم يتناوله امرهم بالسجود اي امر الملائكة بالسجود فلا يوجد فسقه اي خروجه
عن امر ربه بترك السجود اذ الامر للملائكة وهو غير داخل فيهم بل هو من الجن وامر الملائكة لا يشمل
الجن كالا يشمل بني ادم وقد يجاب عن ذلك الاعتراض ان الملائكة اعلى مرتبة من الجن وامر الاعلى يتضمن
امر الادنى بالمامورية فيكون ابليس ايضا مامورا بالسجود فيتحقق الفسق عن امر ربه ويرد على المقدمة
القائلة بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى منع ظاهر لانا نقول بان كلام المجيب لا يكون في مقام الاستدلال
بل هو مانع وكلامه سند للمنع فلا يضر المقدمة القائلة لانها تصلح سندية لكونها فاسدة في نفسها
وفيه ما فيه **هو الاول** صح استثناؤه منهم تغليبا في تكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس
وعبر عنهم اي عن تلك الجماعة بالملائكة تغليبا اي تغليب الجنس الكثير الافراد على فرد من غير ذلك الجنس
مغمور فيما بينهم باطلاق اسم ذلك الجنس على الجميع **هو الاول** وهو واحد اي الكل بنحو من حيث
كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد في
قوله وانما التعدد والتفاوت قريب من العطف التفسيري وكان تقول كلها كلام الله اي دال

اقول

عليه فمعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله اى بقول الشارح كان القران هو كلام واحد
تفصيل الكلام في هذا المقام بحيث يتضح به المرام هو ان كلام الله الملك العلام قد يطلق على
الكلام النفسي اى الصفة القائمة بذات الله تعالى الازلية وقد يطلق على الكلام اللفظي الحادث
المؤلف من السور والآيات المؤلفة من الاصوات والحروف وكذا لفظ القران كما عرفت وكذا
الكلام وكذا الامر في التورية والانجيل وغير ذلك من الكتب السماوية المنزلة الى الرسل فان
ارادوا بها اى بكتب نزلها على انبيائه تعالى الكلام النفسي فالحق انها لا تعدد فيها ولا تفاوت ولا
اختلاف اصلا لان الكلام النفسي امر شخصي واحد بالعدد فيها لا يكون له جهة كثيرة ولا يقبل
القسمة والتجزية لا في الخارج ولا في الذهن لا الى اجزاء خارجية ولا الى اجزاء عقلية فهو الواحد
المطلق كالواجب تعالى نعم له تعلقات حادثة متعددة متكثرة في نفسها لكنها امور اعتبارية خارجة
عن الكلام وان ارادوا بالكتب المذكورة الكلام اللفظي فالحق انها امور متكثرة متعددة في
نفس الامر لها جهة واحدة بل بغير واحد وتلك الجهة الوحدة محمولة عليها بالطبع وهي انها
كلام الله فانه يصدق على كل منها انه كلام الله ومعنى اضافة الكلام الى الله انه مخلوق الله تعالى
ليس من تاليفات المخلوقين واما كلام دال على الكلام النفسي فانه يصدق على كل واحد من الكتب
المذكورة انه دال على كلام نفسي واما غير ذلك من المحمولات التي تصير جهة واحدة لها ككتاب الله
والمنزل من السماء فالوحدة العارضة لها على التقدير الاول هو الوحدة المطلق الذي هي قسم من الوحدة
بالعدد وعلى التقدير الثاني هو الوحدة بالمحمول سواء كان ذلك المحمول كلام الله تعالى او كتابه
او المنزل من السماء او الدال على الكلام النفسي واذا تحققت ما تلوناه عليك علمت انه يجوز
ان يراد بالواحد في قول الشارح وهو الواحد المطلق فحصول الكلام ان كلها كلام نفسي
واحد مطلق لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وانما التعدد والتفاوت في الكلام اللفظي اى النظم

المفرد

المفرد المسموع ويجوز ان يراد به الواحد بالمحمول فيجب ان يراد بالكتب الالفاظ المركبة من الاصوات
فمحصول كلامه انها وان كانت امورا متكثرة متعددة من جهة خصوصيات النظم والتركيب لكن لها
جهة واحدة محمولة عليها وهي كونها كلام الله مثلا فانه يصدق على كل واحد منها انه كلام الله وظاهر كلام
المحشي مشعر بانه حمل الواحد في قول الشارح على الواحد بالمحمول كما يدل عليه قيد الحيثية في قوله ضمنين
حيث قال اى الكل متحد من انه كلام وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المعجزة فقوله فعطف
التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري اشارة الى ان ليس بين معنى التعدد والتفاوت
فرق كثير ولم يحصل من ذكر كل واحد منهما فائدة جديدة لانه لا يجوز حمل التعدد هنا على معناه
الحقيقي بل يجب حمله على معنى التفاوت كما يدل عليه ذكر النظم في قوله فعطف التفاوت اذ لو كان المراد
بمعنى التعدد يرد عليه ان التعدد في اللفظي واقع فلا معنى لنفيه وقوله وذلك ان تقول الخ اشارة تم
الى انه يجوز ان يكون جهة الوحدة هو المفهوم الدال على الكلام النفسي وقوله فمعنى الوحدة ظاهر اشا ره
الى كون جهة واحدة مفهوم الدال اولى من كونها مفهوم كلام الله وان حمل الوحدة على الوحدة
اولى من الحمل على الوحدة بالعدد ولا يخفى ضعف قوله والاول انسب بقوله كان القران
هو كلام قد عرفت ان القرآن يطلق على المعنيين فيجوز حمل الوحدة فيه على المعنيين ايضا
واذا حمل على الوحدة بالمحمول بهذا اعتبار محمولات ذكرناها فلا يبقى للاولوية والانسبية
وجه فتامل فانه دقيق هو الاول اى ثابت بالخبر المشهور لان الحق المعتبر بالثابت بالخبر
المشهور متعلق بمجموع قول المعراج والمعراج لرسول الله الى قوله من العلى فيصير محصوله ان
المعراج للرسول في اليقظة بشخصه الى السماء ثابت بالخبر المشهور ولا يكون ذلك مخالفا لما صرح به
الشارح من ان المعراج من السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك احاد وذلك لان ما يثبت
بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه المعراج من الجنة او غيرها دون العروج من السماء فان ثبوته بالخبر
المشهور

فيجب منه ان المعراج من السماء الى غيرها غير ثابت بالخبر المشهور

وكذلك المعراج من العلى اى من السماء الى ما شاء الله ثابت بالخبر المشهور رحمه

قوله الاول واجيب بان المراد الرؤيا بالعين يعني ان الرؤيا التي وقعت في عبارة معاوية هي الرؤية
بالعين وكذا الرؤيا التي وقعت في الآية يراد بها الرؤية بالعين فلا يثبت بالقولين المذكورين
دعوى الخصم لا يقال هذا الجواب مخالف لما افاده الشارح بقوله والصحيح انه عم رأى بفؤاده لا بعينه
وكذلك توصيف الرؤيا بالصالحة كما وقع في عبارة معاوية يدل على ان المراد بها الرؤية في المنام
دون الرؤية بالعين لانا نقول يجوز ان يكون المراد برؤية العين رؤية عجائب الله من الاجرام العلوية
والاجسام الفلكية ولا نم ان التوصيف المذكور يدل على ان المراد بها الرؤية بالمنام وقد يجاب
ايضا عن اصل الاستدلال بانا سلمنا ان المراد بالرؤية الرؤية في المنام لكن لا نم ان الآية وهي
وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس نازلة في شان المعراج فان المراد بالرؤية الواقعة
فيها رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عم رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة
في شانها وقيل المراد بالرؤيا في الآية هي رؤيا انه سيدخل مكة شرفها الله تعالى ومحصول هذا الجواب
ايضا هو ان المراد بالرؤيا الرؤية في المنام لكن نزول الآية ليس في حق المعراج فلا يحصل منها مطلوب
الخصم المنكر المتكبر وقيل المراد بالرؤيا رؤية العين لكن سماها اي رؤية العين مشاكلة على
قول المكذبين فانهم كانوا يقولون المعراج هو الرؤيا في المنام وقال معاوية هو رؤيا صالحة
بطريق اي هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين
كما في قوله تعالى فانه استهزاء وسخرية للمشركين والا امتنع شريك الباري خلقا فضلا عن الشركاء — ايتا شركائي
قوله الاول والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد والاولى
ان يجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بان المعراج كان متكررا مرة وقع بشخصه ومرة وقع بروحه
فقط وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية التي وقعت بالروح فقط دون الاولى
الواقعة بالشخص ووجه اولوية هذا الجواب هو ان الحديث محمول على الظاهر المتبادر على هذا التقدير

بخلاف

بخلاف الجواب المذكور في الشرح فان ظاهر الحديث يدل على عدم فقد الجسد عن المضجع لا على
عدم مفارقته عن الروح لا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت تكرر المعراج والا فالجواب
على التجويز العقلي ليس الا ما مر بنائه على صرف العبارة عن الظاهر ثم ان تحديث عائشة بقولها ما فقد
جسد النبي عم ليلة المعراج عن مشاهدة لانها لم تكن حينئذ زوجته عم ولا في سن من يضبط ولعلها
لم تكن ولدت بعد على الخلاف في الاسراء متى كان فقيل كان في اول الاسلام بعد البعث بعام
ونصف وقيل كان بخمس قبل الهجرة وقيل بعام قبلها وكانت عائشة في الهجرة بنت نحو ثمانية
اعوام فاذا لم تشاهد عائشة ذلك دل على انها قد ثبت بذلك من غيرها فلم ترجح خبرها على خبر
تقول بخلافه وايضا ليس خبر عائشة بثابت والاحاديث الدالة على ان المعراج كان بجسده
ثابتة هكذا قيل قوله الاول يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي ان مسيلمة
الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر
الخوارق للعادات من قبيل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فانواع
الخوارق للعادات الى اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر لان سنة
بقي الارهاص وهو الخارج الصادر عن النبي عم قبل البعثة والاستدراج يرد عليه
ان الخوارق سبعة بقي السحر وطريق ضبطها ان يقال ان الامر الخارق للعادة لا يخ
اما ان يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح او لا يكون فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون
مقرونا بكمال العرفان والطاعة حسب الامكان اولا فان كان الثاني فهو المعونة وان كان الاول فاما ان
يكون مقرونا بدعوى النبوة اولا فان كان الاول فهو المعجزة وان كان الثاني فهو الكرامة ان لم يبعث
بعد ظهورها والا فهو الارهاص وان كان الثاني فهو اي لا يكون ذلك الامر الخارق للعادة ما
مقرونا بالايمان والعمل الصالح فلا يخ اما ان يكون بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التلمذ
مقرونا

والتعلم اولا فان كان الاول فهو السحر وان كان الثاني فاما ان يكون موافقا للدعوى
اولا يكون فان كان الاول فهو الاستدراج وان كان الثاني فهو الاهانة **قوله الاول** الكتاب
ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم ان قيل يحتمل ان يكون الاول اي ظهور
الخارج من مريم ارهاصا لنبوة عيسى عم او معجزة لنبوة زكريا عم وان يكون الثاني اي ظهور
الخارق من صاحب سليمان معجزة لسليمان عم فلم يدل الكتاب الا على وقوع الارهاص او المعجزة
وليس شيء منهما كرامة لما عرفت في الحاشية السابقة قلنا نحن لا ندعي الا ظهور امر خارق
للعادة من قبل بعض الصالحين بلا دعوى نبوة ولا قصد انباتها اي النبوة كما وقع في حق
مريم وصاحب سليمان وليس الكرامة الا ذلك فاموقونا بالايمان وكمال العرفان عاريا عن مقارنة
دعوى النبوة وما سبق في بحث الخوف فهو مجرد الاصطلاح ولا ينافي تسميته اي تسمية ما ظهر
عن بعض الصالحين والصالحات كمريم وصاحب سليمان ارهاصا او معجزة لنبي في هذا البعض
من اي ذلك النبي عم وسياق الاية القصص في الاية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة
ولا قصد التصديق لهم دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله اني لك
هذا فظهر انه ليس بمعجزة فتعين كونه كرامة وهو المطلوب كذا افاده العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع يعني ان النزاع
لا في وقوع الخارق للعادة قبل البعثة للانبياء وظهوره من قبلهم دعوى النبوة
والا فالنزاع لفظي يعني لو قلنا لو وقع النزاع فيه لصار راجعا الى مجرد الاطلاق والتسمية
اي الى ان الخارق الصادر قبل البعثة هل يطلق عليه لفظ الكرامة او لا بل هو مسمى بالارهاص
ولم يصر النزاع حقيقيا لان وقوع الخارق قبل البعثة للانبياء امر غير منكر او لا يخفى فتح
الباب وجعل ذلك النزاع الواقع فيما بين فحول العلماء راجعا الى النزاع اللفظي كما لا يخفى اقول

كلام صاحب

يجوز
كلام صاحب المواقف تصريح بان نزاع الخصم في الارهاص ايضا حيث قال احتج من لم
الخوارق اصلا الامام بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز فلا يكون المعجزة
دالة على النبوة ويفتح باب انبائها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة
وعدم التحدي مع ادعاء النبوة في الكرامة انتهى كلامه على انا نقول ان سؤال زكريا
لا يدل على جهله لانه يحتمل ان يكون ذلك السؤال لا مني ناشيا بل لمعرفة مريم هل تعرف ام لا
قوله الاول بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليه اعلم ان لفظ بينا بالف الاشباع اي فتح الالف
الحاصل من اشباع فتحة النون وكذلك لفظ بينما بما اي لفظ بينما بما المزيدة الملحقة ببين
فان كل واحد منهما من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية اكثريا وانما
قلنا اكثريا لجواز اضافتهما الى الجملة الفعلية كذلك كما ذكر في بعض شروح الكافية وفيهما
اي في اللفظين المذكورين معنى المجازاة اي جعل الشيء جزاء وجوابا للاخر فلا بد لهما من جواب
فانه يجرد عن كلمتي المفاجاة وهما اذ واذا فهو العامل في الظرفين على تقدير التجرد عن
كلمتي المفاجاة كقولك بينا نحن منتظرون الى لقاء المحبوب جاء او بينما جاء
المحبوب في اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بينما والا اي وان لم يتجرد عن كلمتي المفاجاة بل
كان متضمنا لاحد كلمتي المفاجاة فالعامل فيهما ليس الا معنى المفاجاة اي ماخوذ في
تلك الكلمتين كما في الحديث فان مورده انه كان رجل يسوق بقرة قد حملها عليها ففاجاء
التفاتها الى النبي عم في اوقات حمله عليها وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث
وهكذا الامر في بينما **قوله الاول** فقال الناس اي عند حكاية النبي هذه القصة التي سمعها
النبي من الملك فقال الناس في وقت استماعهم تلك الحكاية متعجبا سبحان الله بقرة تكلم
اي تتكلم بحذف احدى التائين فانه اذا اجتمع تاءان في اول مضارع نفعل يجوز حذف

اى العامل ملغاة لا الظرفية

احد بها كتنزل الملائكة فقال عم امنت بهذا اى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقر
هو الاول اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك كرامة اى حاصل هذا الجواب عن استدلال الخصم على
نفى الكرامة هو ان الاشتباه وعدم التفرقة بين المعجزة والكرامة ليس الا عند ادعائه اى عند — الاشتباه نـ
ادعاء الولى الذى يظهر من قبله خرق العادة الرسالة وهو اى ادعاء الرسالة نفسه مستحيل
منه اى من هذا الولى لانه كذب صريح الاجتناب الاولياء عنه ولانه اى الولى متدين بدين رسول
هو اى ذلك الولى من قوله ومقر برسالته اى برسالة رسوله الذى هو واذا عرفت ان الاعتقاد
الاشتباه ليس الا عند الادعاء فعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه اى ظهور خرق العادة من قبل
الولى كرامة له ومعجزة لرسوله ثم اعلم ان ظاهر هذه العبارة مشعر بان اطلاق المعجزة على الكرامة
بطريق الحقيقة وقد سبق فى صدر الكتاب فى مبحث خبر الرسول عم ان عد الكرامة معجزة
انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما فى الدلالة على حقيقة دعوى النبوة لا على سبيل الحقيقة
فتذكر هو الاول والافضل ان يقال بعد الانبياء عم قال عم لابى الدرداء حين كان يمشى
امام ابى بكر رض اتمشى امام من هو خير منك والله تعالى ما طلعت الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر رض ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى
افضلية الغير لكن السوق اى سوق ذلك لسبب هذا ابى الدرداء فى ذلك الكلام لاثبات
افضلية المذكور اى افضلية ابى بكر رض كما لا يخفى على من له ذوق سليم وفهم مستقيم
ولهذا افاده فى ذلك الكلام ان ابا بكر رض افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك انا لما نجد هذا
كل ابس من التفاضل دون التساوى فاذا انتفى افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وبه اى
اى بهذا الحديث يظهر ان ابا بكر رض افضل من سائر الامم ايضا كما يظهر به انه افضل من ابى الدرداء
لما عرفت من ان سوق العبارة لاثبات ابى بكر رض لا لنفى افضلية غيره فى الحديث ان ابا بكر رض

افضل

افضل من كل واحد طلعت عليه الشمس وغربت غير النبيين والمرسلين وفى شرح المواقف هكذا
والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر رض فالوجه
ح ان يقال ان الحديث يدل صريحا على كون ابى بكر رض افضل من الرجال غير النبيين ويلزم من
هذا كونه افضل من النساء ايضا لان جنس الرجال افضل من جنس النساء اتفاقا وبه يظهر ان
ابا بكر رض افضل من جميع الامم هو الاول اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بقول
المص بعد نبينا بعد موت نبينا لم يفد كلام المص افضل البشر بعد نبينا ابو بكر التفضيل
على من مات قبله يعنى لم يفد كلام المص تفضيل ابى بكر على من مات قبله يعنى لم يفد كلام المص
تفضيل ابى بكر على من مات قبل موت نبينا وان اريد بقوله بعد نبينا بعد بعث نبينا فلا يصح
قول المص افضل بعد نبينا ابو بكر رض على الاطلاق لاستلزامه التفضيل على النبى عم
ايضا فينبغى ان يخصص النبى عم وعلى كلا التقديرين اى على تقدير ان يكون المراد بعد موت
نبينا او بعد بعث نبينا لم يفد كلام المص التفضيل اى تفضيل ابى بكر على سائر الامم والمراد
هو تفضيله على جميع الامم قيل المقصود ههنا بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة لانهم
افضل الصحابة والاهتمام به لكثرة الاختلاف فيه له وجه وجيه هو الاول لا بد من تخصيص
عيسى وكذا يجب تخصيص الياس النبى والخضر النبى وادريس النبى عليهم السلام اذ قد ذهب
الفضلاء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض
وعيسى وادريس فى السماء قيل وجه التصريح به دون غيره من الانبياء الثلثة الاتفاق فى وجوده
والاختلاف فيهم هو الاول ولم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم اى لم يفد التفضيل
عليهم افادة صراحة اى صريحة ولم يرد الشارح نفى الافادة مطلقا سواء كانت صريحة
او استلزاما والا لم يكن الامر كذلك بل كان مراده انه لم يفد كلام التفضيل عليهم لا صريحة — ولا استلزاما
اى وان

فهذا كل نزاع لان كلامه بصريحه يدل على التفضيل على ساير الصحابة ولا نزاع لاحد في ان
الصحابة منهم اي من التابعين ومن بعدهم ولا شك ان الافضل من الافضل من جماعة افضل
منها وبهذا التوجيه على وجه صح كلام المصنف من غير ان يغير فيه وكذلك قال الشارح سابقا
والاقسام انه يقال بعد الانبياء ولم يقل والصواب ان يقال بعد الانبياء يعني يجب ان يراد
بقول المصنف وافضل البشر بعد نبينا افضل بشر موجود على وجه الارض في زمن النبي عم
غير النبي ابو بكر ويلزم من التفضيل على التابعين ومن بعدهم لما مر انفا فلم يحتج ذكر الانبياء

وان فسرنا كلام الشارح ره

بعد نبينا كما لا يخفى هو الاول وعلى هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة لانه قد ذهب البعض
الى التفضيل علي على عثمان والبعض الاخر الى التوقف بينهما وفي شرح المقاصد قال اهل السنة
الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض
الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا شاهد
من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضايلهم متعارضة لكن
الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي هو الاول لان قرب الدرجة

فالمتوقف جهته

وكثرة الثواب مما لا يحيط به الا علم المحيط بمعرفة السرائر فلا يعلم بالنسبة اليها الا باخبار من الله
ورسوله وقد عرفت ان الاخبار متناقضة والنصوص متعارضة فلا توجب كمال المعرفة وعلم
اليقين واما كثرة الفضايل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه ما يدل
على عموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات ومع ذلك لا يدل
على افضليته على عثمان فضلا عن الدلالة على التفضيل على ابي بكر وعمر بمعنى اكثرية فضايله وكمالاته
العلمية وكيف فان المعلوم بالتواتر هو الكثرة دون الاكثرية قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل

واما بزيادة

واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة
بين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وتقدير عدم المشاركة فقد يمكن
بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون
الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها
فلا جزم بالافضلية ايضا هو الاول قد اجتمعوا يوم توفي بصيغة البناء على صيغة المجهول
من توفيت او استوفيته فكان الايام استوفت الذي مات فهو اي الميت متوفى وفي الذمي
وبهذا المعنى قالوا للميت متوفى وقد يجيء توفي مبنيا للفاعل بمعنى مات فلا يحتاج الى فتح التاء
والمشهور ان ابا بكر خطب حين وفاته عم وقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فانظروا و
هاتوا اراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا نعم صدقت لكن ننظر في هذا الامر ولم يقل
احد انه لا حاجة الى الامام القائم به فذلك الدين القيم وبادروا الى سقيفة بني ساعدة اي الى
الصفة لبني ساعدة لذلك الامر وتركوا اهم الاشياء وهو دفع السؤال وهذا دليل على وجوب
نصب الامام كما لا يخفى هو الاول بل عن خطاء في الاجتهاد فان اهل الحق احد اتفقوا
على ان المصيب في الحكم بمحاربة معاوية واتباعه علي رضه لما ثبت من امامته ببيعة
اهل الحل والعقد واظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين ولما تفاوت من الاخبار في كون
الحق معه ودما وقع عليه من الاتفاق حتى من الاعداء الى افضلية واحقيته بالامامة
معاوية واقروا به اي فقرأه واتباعه بغوا عن طاعته اي طاعة علي رضه مع اعترافهم بانه
افضل من اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه وذلك اي بغيهم بخروجهم على الامام الحق بسبب
شبهة هي ترك عن قتلة عثمان فانهم يظنون ان عليا رضه ما لا وعاون على قتل عثمان رضه حيث
القصاص

ترك معاونته وحمل قاتليه خواصه وترك القصاص عن قتلته مع كونه قادرا على القصاص فاجتمع
الفريقان بصفين واتمد الحرب بينهم شهورا وسمي ذلك حرب صفين ونحو في شرح المقاصد
فان قيل لا كلام في ان عليا رضه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده
في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على البغاة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ
ليصح له مقاتلتهم ومحاربتهم وهل لا كان خروج طائفة علي وطلبوا منه الاقتصاص
ممن قتل مسلما بغير حق قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى الحكم المسئلة نفسه بل الى
اعتقادهم ان عليا رضه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت
عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا
يظهر فساد ما ذهب اليه الواصلية والمرجية من ان المصيب احدى الطائفتين لا بعينه ولا
نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب
كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما يعتبر فيما اذا كان مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة
في الاجتهاد لا في كل من يدعي شبهة واهية وتأويلا فاسدا ولهذا ذهب الكثيرون
الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم
الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا هو الاول
ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ويحتمل ان يراد ان الخلافة على
الولاء اي على التوالي بغير انقطاع تكون ثلثين الظاهر ان الشارح ايضا اعتبر قيد التوالي
وعدم الانقطاع كما يدل عليه بعد ما قد تكون فلا يبقى لما ذكره المحشي من الاحتمال
وجه وجيه بل لا تخلو عن ركاكة حيث لم يعتبر الكمال واكتفى بمجرد التوالي كما لا يخفى هو الاول لقوله
عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان الحديث يدل على معرفة الامام في كل

زمان

انه
زمان ووجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول قيل الحديث على مطلق الوجوب لا على
يجب سمعا ولا على نفي الوجوب العقلي وبالجملة فان هذه الادلة المذكورة في الشرح منها قوله
عم من مات الحديث ومنها قوله لان الامة قد جعلوا اي ومنها قوله لان كثيرا من الواجبات كلها
لا تفيد الا مطلق الوجوب ولا يفيد شيء من الادلة المذكورة ان نصب الامام يجب علينا
سمعا ولا انه لا يجب علينا عقلا ولا انه لا يجب على الله تعالى اصلا لكنها مع انضمام المقدمتين
قد سبق بيانهما تفيد الوجوب السمعي والمقدمتان اللتان تقدمتا هما انه لا يجب على الله تعالى شيء
وانه ينفي الحسن والقبح العقليان فان مفاد الادلة المذكورة مطلقا الوجوب ومفاد المقدمة
الاولى نفيه على الله تعالى ومفاد الثانية نفي الوجوب العقلي فتعين الوجوب السمعي والى ذلك
اشار المحشي بقوله واما انه لا يجب علينا عقلا ولا يجب على الله تعالى اصلا لا وجوبا عقليا ولا
وجوبا شرعيا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى ولبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين
كما هو مذهب المعتزلة والفلاسفة لو وجب نصب الامام على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام
لامتناع انتفاء ما هو الواجب على الله تعالى والتالي باطل لخلو اكثر الاوقات بعد الائمة الاربعة
والخلفاء الراشدين عن الامام بالاتفاق فالملزوم مثله فان قيل لو وجب نصب الامام سمعا
على الامة لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب
من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم
يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي ومعاوية ومن بعده ملوك وامراء الامة وخلفاء
واللازم باطل منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا
انما يلزم الضلالة لو تركه على قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب
الاحاد لا يحمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال كما مر ولفظ الميتة الواقع في الحديث بكسر الميم

بناء المصدر للتنويع اى ماتت نوعا من الميتة الجاهلية وهي كالجلسة التي بناؤها للتنويع وتعنى
النسبة اى نسبة الميتة الى الجاهلية كونها على طريق ميتة اهل الجاهلية وضلالتهم فانهم لا يعلمون
طريق صواب يوجب سلوكه نجاتهم عن الخطر والاضطراب في دار الدنيا ويوم الحساب
ولم يواظبوا على الطاعات ولم يعلموا العبادات حتى يكون لهم في الاخرة درجات لان العرب في
زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم بالاحكام عن الانحراف والانصاف ويبين لهم السنن
والفرائض والواجبات فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل امامه فقد عاش عيش الجاهلية
فيموت ميتة جاهلية وقد يقال المراد ههنا بالامام يعني المراد بلفظ الامام الواقع في الحديث
هو النبي عم وقد جاء لفظ الامام بمعنى النبي في القرآن كما قال الله تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس
اماما وذلك بالنبوة على ما ذهب اليه كثير من المفسرين **هو الاول** فيعصى الامة كلهم لان ترك
الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم لو
تركوه على قدرته واختيار لا عجز واضطراب وكون نصب الامام متعذرا لهم بعد الخلفاء
الراشدين ممنوع فلا اشكال اصلا وقد اسلفنا ذلك الجواب قبل ذلك فلا تغفل **هو الاول**
مع القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط اى شرط الامامة هو وجود العصمة وتحققها لا العلم
بوجود العصمة وعدم القطع بوجود عصمة ابى بكر رضه كما ادعاه الشارح على تقدير التسليم
انما ينافي الثاني اى وجود العلم بالعصمة ولا ينافي ذلك اى عدم القطع بوجود عصمة الاول
اى وجود العصمة فيه في الواقع لجواز ان يكون معصوما ولم يكن للغير علم به فانتفاء العلم
بالعصمة لا يوجب انتفاء العصمة نفسها يرد عليه ان ما ذكره ان كان كلاما حقا وقولا
صادقا لكن بقي ههنا شيء وهو انه لو كان وجود العصمة شرطا في الامامة لما جاز نصب
الامام الا بعد معرفة تحقق ذلك الشرط فيجب على اهل البيعة ومن تبعهم الجزم بوجود العصمة

والقطع

السؤال الاول

والقطع بتحققها فيمن بايعوه واعتقدوا امامته وخلافته وذلك امر لا يخفى على العاقل المتامل
فيجب علينا الجزم بعصمة ابى بكر رضه واما الحكم بعدم اشتراط العصمة في الامامة واما الجزم
باشتراطها امر في شيء مع عدم القطع بوجود الشرط عند الجزم بوجود المشروط فغير معقول على انا
نقول ان عدم قطعنا بوجود العصمة في ابى بكر رضه غير مفيد لانتفاء اشتراطها في الامامة
لانه على تقدير ان يكون العصمة شرطا في الامامة معرفة اهل البيعة وقطعهم بوجودها وعدم قطع
اهل البيعة غير معلوم وحاصله ان اراد الشارح بعدم القطع بعصمته عدم قطعنا بانا على تقدير
التسليم لا يلزم منه اشتراط الاشتراط لجواز قطع اهل البيعة بوجودها فيه وان اراد عدم قطعهم
بها فلا نم انهم لم يقطعون بوجود العصمة لا يذهب عليك ان عدم علمهم بوجود عصمة لا يكفي في جزمنا
بامامته على تقدير ان يكون العصمة شرطا الامامة بل يجب علينا ايضا الجزم بوجود العصمة فيه
يجب علينا القطع بان اهل البيعة قاطعون بوجود العصمة فيه على تقدير ان يكون العصمة شرطا
للامامة **هو الاول** فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة لما ذكره
الشارح عدم خلق الله الذنب في العبد فعدم العصمة عدم خلق الله تعالى الذنب وعدم
العدم وجود او مستلزم للوجود فعدم العصمة اما نفس خلق الله تعالى الذنب في العبد او
مستلزم كذلك الخلق والذنب والعصمة ظلم اما على النفس او على الغير فكيف لا يكون غير المعصوم
الذنب ظالما قلت ممنوع قوله اى قول الشارح حقيقة العصمة كذا اى ان لا يخلق الله تعالى
العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ان مالها وغايتها ذلك لان العصمة نفسها هي عدم
خلق الذنب فيكون تعريف العصمة بعدم الخلق تعريفا رسميا لكونه تعريفا بالغاية الخارج
عن ذات الغاية واما تعريفها الحقيقي وماهيتها الحقيقية فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن
منها اى في المعاصي المراد بالملكة الكيفية الراسخة في النفس وقد يعبر عن تلك باللطف كعبد

لها

لمحض لطف الله وفضل منه ولا يخفى على من له ادنى تدبر ان غير المعصوم اى من لم يتصف بتلك الملكة
لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما ثم يمكن ان يجاب عنه بوجه اخر بان يقال ان
الظلم المطلق اخص من المعصية لانه اى الظلم هو التعدى على الغير والمعصية اعم ان يكون
متعدية او لا فليس كل عاص ظالما على الاطلاق يرد عليه انه صرح قوله تعالى لكن الناس
انفسهم يظلمون مشعر بان الظلم لا يجب ان يكون متعديا وكذلك قال شارح المقاصد فان
المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الاية على صدق
الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما راى اكثر المفسرين بعينه ولو سلم
ان كل عاص ظالم بنا على ان الظلم اعم من ان يكون متعديا على الغير او لا لا نم ان المراد بالعهد
فى قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين عهد الامامة كما ادعاه الخصم لجواز ان يكون المراد به عهد
النبوة فلا يتم كبرى قياسا للخصم وهى قوله لا شىء من الظالم باهل الامامة وصغرى استدلال
للخصم كما ذكره فى شرح المقاصد هو ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على
الغير ولا شىء من الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد عهد الامامة
بقرينة السياق وهو قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى انتهى كلامه واشار
المحشى الى الجواب الواقع فى السياق ولو سلم بقوله وقد يجاب لجواز ان يراد بالعهد عهد النبوة
على ما هو راى اكثر المفسرين فافهم هو الاول لا يزيل المحنة اى التكليف سمى التكليف بها اى
بالمحنة اذ بها اى بالتكليف يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا وفى ذكر الاية الكريمة
اقتباس على ما لا يخفى على من له وقوف بعلم البدايع والبلاء والابتلاء والمحنة والامتحان بمعنى
واحد ولما كان فى التكليف امتحان العبد انه يطيع او يعصى سمى بالمحنة هو الاول قلنا غير
الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب الطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال

احكام

احكام متضادة فاما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد فان الشورى كما يفهم من ذلك الجواب
هو ان يجعل النبى عم او الامام الامامة بين الكثيرين بشرط انهم يتشاورون فيما يتعلق بالامامة
ونحو اجراء الاحكام الشرعية على العباد وليس لم يحكم واحد منهم بشىء ما لم يتشاور الاخرين
فكل منهم ان يحكم بالامور الشرعية وينفذ النواميس الالهية مع مشاورة الصالحين فلم
يتحقق منهم اجراء الاحكام المتضادة فلا يلزم امتثال احكام متضادة اما اذا كان احد منهما
اماما بالاستقلال لجواز ان يصدر عنهم احكام اجتهادية متضادة فيلزم امتثال الاحكام المتضادة
وهو مستحيل قال صاحب الصحايف يجوز نصب الامامين اذا تباعد البلاد بحيث لا يصل احكام
احدهما الى ما يصل اليه احكام الاخر لعدم لزوم امتثال احكام متضادة بقى ههنا شىء وهو
ان التوافق واجراء الاحكام مع الاشتراك [illegible] يتحقق بينهم اختلاف انما يمكن اذا توقف
توافقت هموم باجتهاداتهم ولم يوجد التناقض بين مقتضيات افكارهم واما اذا ادت
انظارهم الى ما يناقض لما يؤدى اليه انظار البعض فلا يتصف التوافق والاتفاق بل قد يتادى
ذلك الى المخاصمة والمنازعة المؤدية الى المقاتلة والمحاربة وبذلك يختل امر الدين والدنيا
ويبطل امور الخلايق وقد يجاب عنه اى عن اصل السؤال فى الشرح ايضا بان منع جعل الامامة
شورى بين الكثيرين ان يتشاوروا فينصب واحد منهم ويرضوا به ويجب ان لا يتجاوزهم
ولا النصب الا التعيين يعنى شرطوا ان لا ينصب غيرهم اماما حتى يتجاوزهم الامامة ويشترط
ايضا ان لا ينصب عندهم واحد منهم شرطوا ان لا يكون مس واحدهم للامامة غيرهم
حتى يتجاوزهم التعيين الا ان يتعين انفسهم واحد منهم لم ينصب امام وح لا اشكال اصلا
كما لا يخفى فتدبر هو الاول لا ينعزل الامام بالفسق يعنى لو ام شخص عادل ففسق عن امر
ربه وخرج عن طاعة الله تعالى وظلم على عباده لم ينعزل عن الامامة ولا ينافيه ما ذكرنا من قوله

تعالى لا ينال

لان نيل العهد هو وصوله اليه الا الابتداء لان النيل والوصول اي الحدوث ليس بقاء في الزمان
والمفروض ان الشخص المذكور في ان وصوله ونيله عادل غير ظالم ثم لا يقال بل ينعزل ذلك الشخص
عن الامامة لما ذكرته من قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل وان كان هو بمعنى الوصول
وهو اي انما ابتداء اي يحدث ويوجد في الان لما ذكر ولكنه زماني بقاء اي يبقى في زمان
ويدوم فلو صار الامام ظالما بعد ما لم يكن ولم ينعزل لنا عهدي الامامة الظالم لا نيل العهد باق
مع بقاء العهد فلو كان العهد باقيا لكان النيل باقيا وانت خبير بان الاية لنفي النيل مطلقا
يعني لا ينال عهدي الظالمين لا ان الحدوث لا في زمان البقاء لانا نقول الوصول بمعنى الحصول
امور اعتباري آني الا يعتبر العقل بقاءه في آن ويحكم بانعدامه فيه فلا بقاء له واما الباقي
هو الوصول بالمعنى الاول دون الثاني ولو سلم ان الوصول ليس معناه الا الامر الاني فلا نم
ان النيل هو بمعنى الوصول بل المراد به احداث الوصول واليه اشار المحشي بقوله على ان
بمعنى الافعال للمحدث فمعنى الاية انه لا يحدث النيل والوصول للظالمين فلا ينافي ذلك
ان يحدث العهد للعادل ثم صار ذلك العادل ظالما مع بقاء العهد ولهذا السؤال جواب اخر
تحقيق قدمته في الحاشية التي تلك الحاشية رابعة فليطلبه ملتمسا ملون وليعتبره الناظرون
هو الاول ولان العصمة ليست بشرط ابتداء فبقاء اولى يرد عليه انه ان اريد بالعصمة
ملكة الاجتناب عن المعاصي مع التمكن فيها فلا يتم التقريب ولا يكون مسوق الدليل على
وفق المطلوب اذ المطلوب هو ان لا يشترط عدم الفسق في تحقيق الامامة والخروج عن طاعة
الله تعالى والظلم على العباد لا ينافي الامامة وعدم اشتراط ملكة اجتناب المعاصي في الامامة
لا يستلزم عدم اشتراط عدم المعاصي لجواز ان لا يكون الملكة شرطا ويكون عدم المعاصي
شرطا ووجود المعاصي منافيا للامامة فلا يثبت المط بما ذكره من عدم اشتراط العصمة

في الامامة

في الامامة ابتداء فكان منشاء الاشتباه عدم التفرقة بين العصمة وعدم الفسق فيتوهم
ان المطلوب هو ان لا يشترط العصمة وان اريد بالعصمة عدم الفسق فيرد عليه ان عدم
اشتراطه اي عدم اشتراط عدم الفسق ابتداء ممنوع وكيف فانهم قالوا باشتراط العدالة
في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره هو الاول قلنا انه لما فرغ من
مقاصد علم الكلام اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية وهي امور كلية
تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية
وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف
للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا
ذكرا حرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من
قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل وان
لم يوجد فمن العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل ممن يولى عليهم لكن لما شاعت
بين الناس في باب الامامة واحكام الخلافة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما
من فرقة الروافض والخوارج ومالت كل فئة من فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات
باردة وتعصبات غير لائقة يكاد يفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض من قوانين
الاحكام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن
احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بالافعال المكلفين الحقت تلك المباحث بابواب

الكلام وادرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام ليكون عنوانا للفاخرين وصونا للائمة المهديين
عن مطاعن المبتدعين هو الاول ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه هو اى لفظ النصيف عبارة
عن مكيال مخصوص في الضمير اى فعلى تقدير ان يكون المراد مكيالا مخصوصا الضمير المجرور في نصيفه
لاحدهم وقد يجي النصيف بمعنى النصف فالضمير المجرور للمد بمعنى الجمع وهو عبارة عن ربع
الزراع قال الجوهري النصيف نصف الشيء والنصيف مكيال هو الاول فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم فلفظ حبي في قوله فبحبي مصدر بمعنى المحبة مجرور المحل
بالباء مضاف الى المفعول الذي هو ياء المتكلم والجار والمجرور بالفعل المذكور بعده وهو احبهم
فيكون متقدما على الفعل المتعلق اى فمن احبهم فاحبابهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة لهم عين
المحبة المتعلقة لي لا لكونه بين المحبتين تفاوت بحسب الحقيقة وانما الاختلاف بحسب الاضافة وكذا
الامر في قوله فببغضي ابغضهم اى من ابغض فابغضهم ببغضي بمعنى ان البغض المتعلق بهم
هو بعينه البغض المتعلق بي نعوذ بالله من البغض الصحابة الكبار والائمة الابرار الخلفاء
الاخيار هو الاول فلانه يعلم من احوال الناس ما لم يعلم غيره هذا الجواب انما يتم في حق صحابة
النبي صلعم وهو باب الافراد ينبغي لو كان مراد السائل هو ان النبي عم لعن بعض الشخص من المسلمين
بعينه كما نقل عنه وهو مناف لما ذكرتم من ان النبي عم نهى عن لعن المصلي ومن كان من اهل القبلة
فالجواب عنه انه عم يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيجوز له ما لا يجوز لغيره من تخصيص الاشخاص
المسلمين في اللعن والنهي بالنسبة الى الامة واما اذا كان لحصول الشرط بانه صدر منه عم اللعن
في شان بعض الاصناف والطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربوا وشارب الخمر والفروج

على السراج

على السروج فانه نقل عنه عم انه قال لعن الله شارب الخمر ولعن الله آكل الربوا ولعن الله
الفروج فلا يكون الجواب عنه ان يقال انه عم يعلم من الاحوال ما لم يعلم غيره بل الجواب
ان مراده عم هو ان كل واحد من تلك الاوصاف يوجب للمتصفين بها استحقاق
اللعن فاجتنبوه لعلكم تفلحون واما قلنا ان مراده عم ذلك لان ترتب الحكم كاللعن
مثلا على المشتق كشارب الخمر واكل الربوا وغير ذلك علة لذلك الحكم اى اللعن بل ترتب
الحكم على الوصف يدل على انه المناط اى يدل على ان منشأه وسببه ليس الا ذلك الوصف
والظاهر ان الحصر المستفاد من كلام المحشي ادعائي فلا يستقيم كما لا يخفى هو الاول ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء والاولى ان يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن لكونه
من الاعتقاديات العمليات ومناسبا لبحث النبوة لكنه لانحطاط درجته عن درجة
الانبياء اختار ذكره تحت مباحث النبوة هو الاول معناه انه عصمه من الذنوب اى
معناه انه وقع للتوبة الى الجنة فارتفع درجته بعناية الله وحسن توفيقه للتوبة و
التائب من الذنب كمن لا ذنب له هو الاول لا يقال هذه ليست من الصفات من
المتشابه اعلم ان اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه وباعتبار الخفاء ينحصر في اربعة
اقسام المحكم والمشكل والمجمل والمتشابه وذلك لان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل
النسخ فمحكم لانه احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل كمحكم وجوب العمل به كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم فانه علم بالدليل القطعي ان الجهل نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه وان
علمه تعالى ازلي وانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلا يمكن قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم معنى ولا
يحتمل النسخ والا لزم الجهل وحدوث العلم وكلاهما باطلان والا اى وان لم يكن الامر
قوله كذلك بل كان معنى المراد محتملا للنسخ فح اما ان يحتمل التاويل والتخصيص فمفسر فلا

تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسره
كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه احتمل الجمع والتفرق فانقطع احتمال التاويل بقوله اجمعون
وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ والا اي وان احتمل التاويل والتخصيص فان سبق
ذلك الكلام لاجل ذلك المراد فنص فهو ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في
نفس الصيغة وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز كقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا فانه نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق لذلك
لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال
الله تعالى ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا والا اي وان لم يكن سوق الكلام لذلك المعنى
المستفاد منه فهو ظاهر وهو اسم لكلام ظهر منه المراد به بمجرد صيغته وحكمه وجوب العمل
بالذي ظهر منه فالظاهر هو نفس البيان من غير كيفية ونص والمفسر والمحكم بيان مع كيفية يعني
نقل البيان من ظاهر الى غيره ان يكون السياق له فاذا اتصل بذلك سياق الكلام سمي نصا فاذا زيد عليه
واتصل به ما ينقطع المجاز والتاويل سمي مفسرا واذا اتصل به ما ينقطع المجاز والتاويل سمي
محكما مثال الظاهر قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا
حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة واذا خفي المراد من اللفظ وان خفي لعارض فهو خفي
وهو ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وحكمه النظر فيه ليعلم ان
الاختفاء لمزية او نقصان فيظهر المراد كاية السرقة في حق الطرار والنباش فان الطرار
والنباش لا يدخلان في السرقة لان ركنه بالاخذ خفية ومحلها مال محرز مملوك ونصابها
قدر عشرة دراهم مضروبة والطرار ليس اخذ المحرز لانه اخذ الكم فهو خارج الكم والنباش
ليس اخذ المملوك فلذلك لا يلزم قطعهما لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وان

خفي

او دركه

وان خفي لنفسه اي الخفاء عقلا فهو مشكل وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
وقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن ادركه بالتامل او ادركه الخفاء
نقلا بالدليل النقلي فهو مجمل وهو الذي ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يبين بعبارة المجمل كالصلوة والزكوة اذا
لم يعلم ان المراد من معناهما فبين النبي عم ان المراد بهما الاركان المخصوصة والاعطاء
المخصوص او لم يدركه اي الخفاء اصلا فهو متشابه كالمقطعات في اوايل السور وكاليد
والوجه ونحوهما وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة هذا بيان اجمالي للكلام المخفي فمن
اراد التفصيل فليرجع الى كتب الاصول [illegible] اذا ثبت كونها معصية بدليل
قطعي ولم يكن المستحل مأولا في غير ضروريات الدين وانما قيد بقوله ولم يكن المستحل
مأولا لان استحلال اذا لم يثبت كونها معصية بدليل قطعي لم يكن الاستحلال بها كفرا
وانما قيد بقوله ولم يكن المستحل مأولا لان الاستحلال ما ثبت بالدليل القطعي كونه معصية
لا يكون كفرا على اطلاقه بل انما يكون كفرا لو لم يأول المستحل تأويلا صحيحا واما عند التاويل
فلا يكون الاستحلال كفرا وانما قيده في غير ضروريات الدين لان الاستحلال معصية يعلم
كونها معصية من ضروريات الدين كفر سواء كان المستحل مأولا او لا اما اذا لم يعلم من
ضروريات الدين فالمستحل اذا لم يدفع الشبهة محتملة فهو كافر والا فلا كدلائل الفلاسفة دلايل
حدوث العالم ونحوها من حشر الاجساد في الوحدات وعلم الباري بالجزئيات وقدرته
خالق الارضين والسموات لا بد فيه كفرهم لانها من ضروريات الدين فانكارها كفر سواء كان

مع الانكار تاويل اولا هذا الذي ذكرناه من لزوم الكفر قطعا من انكار ما علم بالاسلام
في غير الاجماع القطعي مما يكون منصوصا عليه وما يكون من ضروريات الدين متفق عليه
واما كفر منكره اي منكر الاجماع القطعي الذي لم يصر من ضروريات الدين ففيه خلاف
هذا نهاية ما تيسر لنا من تحرير كلام المحشي في هذا المقام وتقرير الكلام ولا يخفى على ذي طبع
سليم وفهم مستقيم سماجة ذلك التحرير وحرارة ذلك التحديد هد الاول موافقة
للحكمة اي من حيث انها تجيء مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها
اي اختلاف الحكمة باختلاف تلك الحال اي حال الاشخاص والازمان واما مثل حرمة
الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية بل باعتبار اوقات الاشخاص واحوال الزمان فتمنى خلافه يحتمل
ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان فالضابط ان ما كان حراما في زمان
وشريعة دون زمان اخر وشريعة اخرى فتمنى حله ليس كفرا الا ان ذلك ارادة ان تبدل
الله تعالى احوال القوم وان يرجعهم كالذي كانوا عليه في الاوقات السابقة وما كان حراما
في كل زمان وشريعة فتمنى حله كفر لان الحرمة الابدية انما هي مما اقتضتها الحكمة الابدية
الازلية مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان وارادة الخروج عن الحكمة الازلية
الابدية ارادة ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه على الشق الثاني ان هذا مشعر
بثبوت الحسن والقبح العقليين والمذهب خلافه هد الاول فان قيل الجزم بان العاصي يكون
في النار يأس اي على تقدير ان يكون الجازم عاصيا وقس عليه قوله الجزم بان المطيع يكون في
الجنة امن يعني ان ذلك انما يكون امنا على تقدير ان يكون الجازم مطيعا ومبنى ذلك على امرين
احدهما انه يجب على الله تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي وثانيهما ان اليأس والامن بالنظر
الى حال الجازم بالامن واليأس فلو كانا بالقياس الى حال الغير يلزم ان يكون الجازم عاصيا

في الصورة

في الصورة الاولى مطيعا في الصورة الثانية فان المطيع يأس من ان يرحم الله تعالى العاصي
والعاصي امن من مكر الله تعالى بالنسبة اي المطيع هد الاول ومن قواعد اهل السنة ان لا
يكفر احد من اهل القبلة اعلم ان المراد باهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله تعالى بالكليات والجزئيات وما اشبه ذلك
فمن واظب طول عمره على الطاعات باعتقاد قدم العالم او نفي الحشر او نفي العلم بالجزئيات
لا يكون من اهل القبلة او نقول هذه القاعدة التي ذكرناها في انه لا يكفر احد من اهل
القبلة في المسائل الاجتهادية لا انه يكفر اصلا اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم
نقول انه على تقدير ان يكون هذه القاعدة محمولة على العموم فانها ليست الا للشيخ اي الحسن
الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الاخر من اصحابنا فليس بموافق اي الشيخ ومتابعيه
وهم اي الاصحاب الذين لم يوافقوا الشيخ ومتابعيه الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض
المسائل كنفي الصفات وايجاد الله تعالى فعل العبد وكنفي الرؤية والقدح في اكابر الصحابة
الذين اشهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان وغير ذلك مما ذكر في الكتب
المبسوطة وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا وفي شرح المواقف
جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابو الحسن الاشعري قال في
اول مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ
بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم وهذا مذهبه
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي رضه انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء
الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب كما قال الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي
حنيفة رضه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين

كانوا اهل ان الحسن بما لعنوا فيكون الاحتجاج معارضا بعض بعضا بالمثل وقد كفر المؤسسين في
لعنه اسم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحاق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا
انتهى كلام شارح المواقف فاذا سمعت ما تلوناه عليك علمت انه لا احتياج الى الجمع بين
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية او سب
الشيخين او لعنهما وذلك لعدم اتحاد القائل فان القائل بالتكفير بعض اصحابنا والقائل
بعدم التكفير بعض آخر منهم فلا اشكال ولو سلم فيجوز ان يكون القول الثاني للتغليظ و
لما ذهب اليه المخالفون والقول الاول لاحترام شان اهل القبلة فلا اشكال ايضا هو الاول
ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن كما انه قبل التعريف الكنه بما ذكر
مناف لما زعم بعض ان الراي يلقي الاخبار الى الكهنة كما ذكره الشارح وذلك لان المتبادر
من قوله مطالعة علم الغيب ادراك الامور الغائبة ومشاهدتها وتحصيل المشي لنفسه من غير
الاستفاضة من الغير والاخذ اليها فلا يدفع توهم ذلك القائل فالحق ان المراد بمطالعة علم الغيب
الاطلاع دون المشاهدة والاطلاع لا ينافي القاء الجن اذ المشاهدة لا تنافي القاء فلا حاجة
الى هذا هو الاول ويقال رايا من الجن قال في الصحاح يقال له راي من الجن اي مس من
بمس فالمعنى ان له اي للكاهن تعلقا وقربا من الجن يلقون اليه اخبارا عن الخفيات وزاي بفتح
الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء على وزن فعيل وقال الشارح وتابعه بالنصب عطف
على رايا وهو اي لفظ الراي اسم لقرين من الجن وصاحبه هو الاول فقال انك من المنظرين
وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون قوله تعالى انك من المنظرين اخبارا عن كونه اي كون ابليس
من المنظرين في قضاء الله تعالى بل تقييد القضاء بالسابق لا يكون للاحتراز عن اللاحق
بل هو صفة كاشفة للقضاء فان القضاء ليس الا السابق ولا قضاء في اللاحق وربما يجد ان

ابليس

ابليس منتظره اليه في بدء الحال سواء دعا الانظار او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في
امور الدنيا ومصالح معيشته ولا يستجاب في امور الآخرة وبه اي بذلك القول يحصل التوفيق
بين الآية وما دعاء الكافرين الا في ضلال والحديث وهو ان دعوة المظلوم وان كان كافرا
يستجاب هو الاول اسعد العفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والعفاري
بكسر الغين المعجمة والفاء هو الاول خسف بالمشرق خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر
الارض قال العرب خسف المكان اذا غار الى قعره هو الاول والغبير للمكرمة او الغنيا
بضم الغين اسم كالغنوى بفتح الغين وبعينا بمعنى الغنيا والغنوى واحد روى ان غنم
قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم
فقال ابنه سليمان عم وهو ابن احدى عشر سنة غير هذا الذي حكمت ارفق بالفريقين وادفع
بالتي هي احسن وهو اي الحكم الارفق ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى
يعود الزرع الى الهيئة الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون اي يرد
كل واحد الى صاحبه ملكه فقال داود عم لسليمان القضاء ما قضيت وحكم داود عليه السلام
بذلك القضاء الذي قضاه سليمان والدليل على ان حكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث و
بالحرث لصاحب الغنم بالاجتهاد دون الوحي انه لو كان بالوحي لما جاز لسليمان مخالفته
ولا لداود الرجوع عن حكمه اي اجتهاد سليمان وبهذا يظهر انه يجوز للنبي ان يجتهد ويخطئ
واعترض على هذا الدليل اي الدليل الدال على وقوع الخطاء في حكم داود عم بانه يحتمل ان يكون
التخصيص اي تخصيص التفهيم سليمان لكون ما فهمه سليمان احق مما فهمه داود كما يشعر به
قوله اي قول سليمان غير هذا ارفق بالفريقين فلا يكون التخصيص لاجل خطائه في حكم داود فكان
سليمان قال حكمك هذا حق لكن غيره احق بالفريقين هو الاول وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت

بالنقض واحد لا غير اعترض عليه بان الاجماع على وجه الحقيقة انما يكون في الحكم الغير الاجتهادي
والبحث في الاحكام الاجتهاديات يعني ان غرض المستدل اثبات ان الحكم الاجتهادي قد يقع فيه
الخطا وليس كل حكم اجتهادي حقا صوابا وقالا ان الاحكام الاجتهادية قد تختلف وتناقض فلو
كان كل واحد منها حقا لتعدد الحق مع انهم اجمعوا على وحدة الحق وتحصيل الاعتراض هو انه
ان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق مطلقا سواء كان ذلك في الاجتهاديات او في غيرها فغير مسلم
فان الاجماع ليس الا وحدة الحق في غير الاجتهاديات فمسلم لكن لا يفيد المط لان المطلوب اثبات
وحدة الحق في الاجتهاديات والدليل يفيد وحدة الحق في غير الاجتهاديات فلا يتم التقريب اي
لا يكون سوق الدليل على وفق المدعى على ان قوله والقياس مظهر لا مثبت ممنوع بل الامور
بالعكس عند الخصم يعني ان القياس مثبت عند الخصم لا مظهر [illegible] لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا عم في الاشخاص اعترض عليه بانه ان اريد عدم الفرق في العمومات
بين الاشخاص بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فمسلم انه عام شامل لجميع الاشخاص لكن لا
يفيد المطلوب لان النزاع في الاحكام الاجتهادية فلا تقريب اي لا يكون سوق الدليل على
وفق الدعوى وان اريد عدم الفرق في العمومات بين الاشخاص بالنسبة الى حكم المطابق او بالنسبة
الى الحكم الاجتهادي فهو غير مسلم بل هو اول المسئلة وبالجملة لا يسعد الزام الخصم لان العمومات
انما وردت في الاحكام الغير الاجتهاديات والكلام في الاحكام الاجتهادية وبينهما بون بعيد
وبذلك علم ان ما في التلويح من انه يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا
استفتى رجل عاما لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما
باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما ايضا
لا يوجب الزام الخصم اذ له ان يقول ليس ذلك الشخص مامورا بالتقليد لكل واحد من الحكمين

فقد

فهو مختار ان شاء اختار مذهب الحرمة فيكون حراما عليه في نفس الامر وان شاء اختار
مذهب الحل فيكون حلالا بالنسبة اليه في نفس الامر سوال الاول فلوجوه الاول ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اه الوجهان الاولان من
الوجوه المذكورة لاثبات تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وتفضيل عامة البشر
على عامة الملائكة لا يفيد الا الدعوى الاولى من الدعويين المذكورين وهي تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة فانه قيل منطوق الدليل ان المذكوران ليس الا تفضيل ادم
على الملائكة دون تفضيل سائر الانبياء عم كما يدل الدليلان على تفضيل الانبياء عم
وبين غيره من الانبياء في هذا الباب فحاصل الدليل على افضليته على الملائكة يدل على افضلية
سائر الانبياء عم لكن لا يفيد الدليلان المذكوران على تفضيل العامة اي عامة البشر
على عامة الملائكة وذلك يظهر عند الرجوع الى الدليلين المذكورين وقد عرفت ان
الدعوى امران فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى [illegible] وقد خص من ذلك
بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر والرسل على عامة الملائكة ورسلهم لكن يجب التخصيص
بحيث لا يفيد تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة للاجماع على تفضيل رسل الملائكة على
عامة البشر فنقول ذلك التخصيص اما ان يختص من آل ابراهيم وآل عمران الانبياء منهم
فيفيد الآية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل اي رسل البشر فقط على عامة الملائكة و
رسلهم لا على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وقد عرفت ان المدعى امران تفضيل
رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وان يختص من العالمين
رسل الملائكة فيكون المراد بالعالمين ما يكون من العالمين هو غير رسل الملائكة فتفيد
الآية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل والعامة اي تفضيل رسل البشر وتفضيل عامة البشر

على عامة الملائكة لا لتفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وقد عرفت انه ايضا داخل في الدعوى
المذكورة وبالجملة ان الاية المذكورة ان حملت على الظاهر فتدل على ما يكون الاجماع على خلافه
وهو تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وان خصصت فعلى الوجه الاول لا يدل على ما يدل
على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وعلى الوجه الثاني لا يدل على تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة فلا يكون الدليل على تقدير التخصيص منطبقا على الدعوى كما عرفت لكن تخصيص
الثاني اى تخصيص لفظ العالمين اولى من التخصيص الاول اى تخصيص آل ابراهيم وآل عمران
اذ من قواعدهم ان حمل لفظ الاخر على المجاز اولى من حمل اللفظ الاول على المجاز كيلا يكون
كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر وطرفه فان نزع الخف قبل الوصول الى محل السقاط
لطهارة من غير ضرورة ومثله حمل اللفظ الاول على المجاز في ارتكاب المسامحة من غير ضرورة داعية
اشق مراد على جمع الخلاص فيكون افضل وقد قال عم افضل الاعمال احمزها
وهو العمل الاشق اشقه ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يقتضي
تفضيل العمل الذي للبشر في جنبها اي في جنب فضائل الملائكة فلا يلزم بمجرد افضلية
اعمال البشر اعمال الملائكة تفضيل البشر على الملائكة قلت هذا الادعاء عما لا ينبغي في
حق الانبياء بينهم لو قيل للملائكة في مقابلة اعمال الانبياء البشر صفات فاضلة يقتضي تقليل الاعمال
في جنبها تحلنا ذلك خلاف الواقع ومخالف لما في نفس الامر لكن الادعاء المذكور في حق عامة
البشر لا يبعد ان يقبل يعني لو قيل للملائكة في مقابلة اعمال عامة البشر صفات فاضلة يقتضي افضل
اعمالهم في جنبها لكان له محل اقول كان المجيب حمل كلام السائل على الاسناد لان غلط ذلك
قال الادعاء في حق الانبياء غير مقبول اذ لو حمل كلام السائل على المنع والسند لصار كلام المجيب
هذا الادعاء في حق الانبياء غير مقبول خارجا عن قانون المناظرة لان كلام المجيب على هذا التقدير

يصير

يصير بالحقيقة انكار السند ومنعا له ومنع السند مردود اتفاقا وبه اى بما ذكرناه من اصل
السؤال والجواب عنه يظهر ان هذا الوجه الرابع ايضا لا يفيد الا تفضيلهم اى تفضيل
انبياء البشر على عامة الملائكة وانبيائهم فقط ولا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة
لان عبادة البشر واعمالهم وان كان اشق وافضل لكنه يجوز ان يكون للملائكة في مقابلة اعمال
عامة البشر صفات فاضلة يقتضي افضل الاعمال في جنبها فعلم من ذلك ان الدلايل المذكورة
لا يفيد القطع والتبيين فاللايق في امثال ذلك المقام التوقف وعدم الاجترا بترجيح احد
الطرفين فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم تمت الاوراق



